New Europe College – Institut d'études avancées
&
Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine
Revue des Études Sud Est Européennes

L'empereur hagiographe
Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine



Textes réunis et prescutés par
Petre Guran

Image de la couverture I : l'empereur Léon VI dans la coupole centrale du narthex de l'église du monastère de Horezu (photo P. Guran, avec la permission de l'abbesse de Horezu).

Série des publications RELINK du New Europe College

L'empereur hagiographe

ISBN 973 – 98624 – 6 – 2

Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242

Petre GURAN

1. Le manuscrit

Parmi les plus beaux et les plus célèbres manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale de Paris se trouve un codex contenant les œuvres théologiques du moine Joasaph qui avait été empereur de Byzance sous le nom de Jean VI Cantacuzène (1347-1354), inscrit sous la cote Parisinus grecus 1242. Les spécialistes qui se sont penchés sur ce manuscrit depuis H. Omont ont attiré l'attention sur sa qualité et son intérêt exceptionnel et ont publié à plusieurs reprises les miniatures qu'il contient[1] .

Les quatre miniatures à pleine page représentent le synode de Constantinople de 1351 présidé par Jean VI Cantacuzène (fo 5v), la Transfiguration (fo 92v), saint Grégoire de Nazianze (fo 93) et un double portrait de Jean VI Cantacuzène, face à face, en habit impérial et en habit monastique (fo 123v).

Les analyses codicologiques de ce manuscrit, en procédant par comparaison avec d'autres manuscrits contemporains et plus particulièrement avec ceux des œuvres de Jean-Joasaph Cantacuzène, ont permis de distinguer entre l'auteur des traités contenus dans le codex et le copiste[2] , qui s'appelait aussi Joasaph, d'identifier le

---

1 I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to 1453*, I, Leiden, 1981, n° 269; *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris, 1992, p. 419; p. 461, image 355.

2 Linos Politis, « Jean - Joasaph Cantacuzène fut-il copiste? », *REB*, 14, 1956, pp. 195-199.

donateur du codex et le bénéficiaire du don[3] , et finalement les divers personnages dans les miniatures[4] . En nous appuyant sur ces analyses et en continuant leurs démarches, nous essayerons de découvrir un message théologique et politique inscrit dans les textes et repris dans les miniatures du codex, plus précisément un changement de conception sur la fonction de l'Empire et celle de l'Église face à l'*oikouménè* chrétienne. Nous chercherons des arguments d'abord dans les miniatures, dans leur sujet ainsi que dans les quelques exceptions à la règle ou à la pratique iconographique du temps. Ensuite nous verrons si notre interprétation correspond au contexte politique de l'époque de la rédaction du manuscrit.

Deux notices marginales du copiste contiennent les dates, 1370 et 1375, de la réalisation du manuscrit. La première partie du codex, jusqu'au folio 119v, fut terminée plus précisément en novembre 1370 et elle contient le *Traité contre Isaac Argyre* et la *Correspondance envoyée au légat papal et patriarche latin de Constantinople, Paul*[5] , textes dédiés à la défense de la doctrine palamite des énergies incréées et au problème de l'union des Églises, incluant les miniatures du synode de 1351 (f. 5v), la Transfiguration et saint Grégoire de Nazianze sur les ff. 92v-93. Le début du travail à cette première partie doit être placé en 1368 ou 1369 étant donné la difficulté de réaliser un manuscrit d'un tel luxe et d'autres circonstances particulières mises

3 E. Voordeckers, « Examen codicologique du codex Parisinus graecus 1242 », in *Scriptorium*, 21, 1967, 288-294.

4 G.M. Prokhorov, « Publicistika Ioanna Kantakuzina 1367-1371 », *Vizantijskij Vremennik*, t. XXIX, 1968, pp. 318-341 : analyse du Mosquensis Synodal graecus n° 223; G. M. Proxorov, « A codicological analysis of the Illuminated Akathistos to the virgin, Moscow, State Historical Museum, Synodal graecus 429 », *DOP*, 26, 1972, 239-252; Antonio Rigo, « La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altri questioni », in *Rivista di studi bizantini e neoelenici*, n.s. 30, 1993, pp. 155-202.

5 Édition dans *Iohannis Cantacuzeni, Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita*, E. Voordeckers et F. Tinnefeld, éditeurs, Brepols - Turnhout, Leuven University Press, 1987, p. 173-239.

en évidence par E. Voordeckers et dont nous parlerons plus bas[6] . La deuxième partie, terminée en février 1375, contient aux folios 120-292, *Quatre apologies et quatre oraisons contre l'Islam*[7] , dominées par le double portrait de Jean - Joasaph Cantacuzène, comme empereur et comme moine, au folio 123v, et ornées de petits dessins qui relèvent les titres des huit parties, et, aux folios 293-436, le *Traité contre les juifs*, qui est organisé en neuf parties, mais qui suit le développement d'un dialogue avec un juif, Xénos, qui, à la fin, se convertit[8] .

La paternité de Jean-Joasaph sur les traités théologiques contenus dans le codex Parisinus gr. 1242 n'a jamais été contestée. Les quatre pièces forment une apologie complète de la foi professée par la chrétienté byzantine dans quatre polémiques contre les principaux concurrents théologiques et – si l'on nous permet d'employer le mot – idéologiques de l'époque. Cette défense commence avec le noyau dur de l'orthodoxie patriarcale de la deuxième moitié du XIV^e^ siècle, la doctrine des énergies incréées de Grégoire Palamas ; continue avec une prise de position politique, contre une union circonstancielle avec l'Église de Rome ; esquisse l'attitude à prendre envers les ennemis

6 Subsiste dans le codex actuel un fragment d'un texte qui devait bien faire partie initialement de cet exemplaire de luxe mais que l'auteur à voulu, après le début du travail du copiste, éliminer du codex. Alors, puisque ce texte contenait la magnifique miniature du synode de 1351, le copiste voulant sauver celle-ci a dû réutiliser les quelques folios du texte évincé. Celui-ci était un traité contre Prochoros Cydonès et sa rédaction comme son éviction correspondent au contexte de l'année 1368, v. E. Voordeckers, art. cit., p. 290.

7 Édition dans Migne, P.G., 154, col. 372-692, réimprimée d'après *Cantacuzeni, Constantinopolitani Regis defensio religionis christianae, graece et latine interprete Rodolpho Gaulthero*, Bâle, 1543.

8 Édition: Ch. G. Soteropulos, *Ioânnou VI Cantacuzinoû katà Ioudaíon Lógoi ennéa (tò prôton nûn ekdidómenoi). Eisagogé, keímenon, schólia*, Athen, 1983; E. Voordeckers, « Les sources du Chronicon Maius II, 12 du Pseudo-Sphrantzès », *Byzantion*, 37, 1967, pp. 153-163, Idem, « Les juifs et l'empire byzantin au XIVe siècle », dans *Actes du XIVe Congrès international des études byzantine*, vol. II, Bucarest, 1975, pp. 285-290.

musulmans de l'Empire, la mission chrétienne ; et se clôt sur la polémique avec les interlocuteurs traditionnels de l'apologétique chrétienne, les juifs[9]. Il est difficile de croire que ce manuscrit ait une composition due au hasard. Des discussions récentes sur les miscellanées ont fait découvrir les raisons et logiques de ce type de manuscrits[10]. A plus forte raison, un manuscrit réalisé sous l'œil attentif de son auteur, comme on verra plus loin, ne pouvait pas recueillir des textes sans liaisons. Cantacuzène impose ainsi une lecture associée de la théologie de Palamas et des sujets plus ecclésiologiques, l'union des Églises et les relations avec l'Islam triomphant militairement.

2. L'auteur

Jean Cantacuzène débuta sa carrière politique comme partisan d'Andronic III Paléologue (1328-1341) dans la rébellion contre son grand-père Andronic II Paléologue (1281-1328). La formation, la richesse, les ambitions politiques du *megas domestikos* Cantacuzène faisaient de lui un excellent patron des humanistes byzantins ainsi que des aventuriers de tout bord. En effet, il fit de son *oikeios* (= personnage de son entourage domestique) Jean Calecas le patriarche de Constantinople, accueillit et protégea Barlaam le Calabrais, se lia d'amitié avec Nicéphore Grégoras, adversaire lui aussi des palamites à partir de 1346. Ces affinités le désignaient plutôt pour une position antipalamite. Néanmoins, il faut supposer que l'attraction pour le monde monacal qu'il partageait avec son maître et ami intime l'empereur Andronic III Paléologue le fit pencher du

[9] H. G. Beck, *Kirche und Literatur im byantinischen Reich*, München, 1959, p. 372; plus générale A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, New York, 1971.

[10] Tout le numéro V de la revue *Cyrillomethodianum*, V, Thessalonique, 1981, reprend les travaux d'un colloque sur les manuscrits à contenu divers ou mélangé, voir spécialement D. Nastase, « Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits "miscellanées" », dans le volume cité.

côté palamite au synode de 1341 où s'affrontèrent d'un côté Grégoire Palamas, qui, comme représentant des moines du mont Athos, défendait la pratique des hésychastes à l'aide d'une nouvelle interprétation de la théologie des Pères sur la déification de l'homme, de l'autre côté Barlaam le Calabrais, philosophe, représentant de l'humanisme byzantin, qui attaquait l'expérience de Dieu des moines hésychastes au nom du fait que Dieu est inconnaissable, sauf par analogie avec la création. L'engagement de Cantacuzène du côté de Palamas après le synode de juin 1341 fut définitif, de sorte que l'historiographie le caractérisa comme un empereur palamite.

Andronic III avait proposé à Cantacuzène dès 1330, lors d'une maladie qui aurait pu laisser l'Empire sans héritier, de devenir co-empereur. En juillet 1341, sur son lit de mort, il le désigna comme régent de son fils mineur. Mais, en octobre de la même année, Cantacuzène fut renversé du pouvoir par son ancien protégé Jean Calecas qui prit la régence. La guerre civile entre la régence dirigée par le patriarche Calecas et Anne de Savoie, la mère de l'héritier mineur Jean V Paléologue, d'un côté, et Cantacuzène de l'autre côté, dura jusqu'en février 1347, quand Jean VI entra dans la capitale et fut reconnu comme empereur aîné ayant à ses côtés Jean V comme coempereur. Les partis en guerre n'ont pas coïncidé avec les regroupements autour de la controverse palamite, même si le patriarche Calecas avait soutenu Akindynos, allant jusqu'à faire condamner Palamas et Isidore. Dans les deux camps se retrouvaient humanistes et palamites. Par exemple, Calecas, hésitant à soumettre au débat la doctrine de Palamas, avait signé le *tomos* de 1341 puis renié sa signature et s'était mis à persécuter Palamas à cause de son cantacuzénisme et sous la charge d'hérésie. En revanche, l'impératrice protesta contre l'ordination d'Akindynos, qui avait été formellement condamné par le synode de août 1341, libéra de la prison Palamas et déposa finalement Calecas à l'aide d'un jugement du synode de Constantinople qu'elle avait convoqué. Les disputes théologiques continuèrent après 1347 donnant lieu à plusieurs synodes présidés

par Cantacuzène qui confirmèrent la décision de 1341 et reconnurent l'orthodoxie de la doctrine palamite[11].

Jean VI fut un des empereurs les plus sérieusement impliqués dans l'œuvre de redressement de l'Empire byzantin. Malgré le talent militaire et diplomatique dont il avait largement fait preuve dans les années 1330, au service d'Andronic III, son action politique et militaire comme empereur, retardée d'abord par l'opposition de Calecas soutenu par Alexios Apocaucos, ancien protégé lui aussi de Cantacuzène, ensuite par la rébellion de son gendre et co-empereur Jean V Paléologue (1341-1391), échoua[12]. Lorsqu'en 1354 il quitta le pouvoir et prit l'habit monastique, son rôle politique n'était pas achevé. Vouée principalement à la défense du palamisme, son intervention dans les affaires publiques, après son abdication, reçoit une signification exprimée, comme nous le verrons, dans le codex de 1370-1375. Pendant sa longue retraite monastique, qui dura presque trente ans, Cantacuzène se livra à une vie intellectuelle soutenue, de sorte que Démétrios Cydonès le désignait comme « empereur érudit »[13]. Il écrivit une histoire de son règne, pour justifier son action politique, mais aussi une série de traités théologiques pour la défense de la doctrine de Grégoire Palamas : deux réfutations de Prochoros Cydonès, un traité contre Isaac Argyre, une scholie sur les hésychastes, des polémiques contre les Latins, l'Islam et les juifs, et des lettres à contenu théologique poursuivant le but de répandre la connaissance de la doctrine de Palamas. On a supposé même qu'il

---

[11] G. Weiss, *Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1969; D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and monk. c. 1295-1383*, Cambridge, University Press, 1996 ; Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959.

[12] D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor*, passim.

[13] E. Voordeckers, « Un empereur palamite à Mistra en 1370 », *Revue des Études Sud-Est Européennes*, IX, 3, p. 607-615.

fut l'auteur d'un commentaire de l'Éthique à Nicomaque, en fait, il avait juste commandé une copie d'un tel commentaire[14].

L'intérêt de Cantacuzène pour la dispute palamite, pour la question de l'union des Églises et pour l'autorité panorthodoxe du patriarcat œcuménique prolonge son action politique et enrichit le sens de sa retraite monastique. Le départ de Cantacuzène en ermitage ne s'était pas réalisé au sens propre du terme. On a cru, à tort, qu'il était parti, comme il le souhaitait, au Mont Athos[15]. Pourtant la bure comporte bien un sens institutionnel. Comme moine, il devint un *miles Christi*. Ainsi, sa prise d'habit, qui ne lui a pas été imposée par son adversaire[16], ressemble plutôt à un geste démonstratif, dont la résonance se fait entendre dans la manière dont il signe parfois ses documents : « Jean en Christ Dieu fidèle empereur et *autocrator* des Romains, Cantacuzène, qui par le divin et monastique habit a changé

---

14 D. M. Nicol, « A Paraphrase of the Nicomachean Ethics Attributed to the Emperor John VI Cantacuzene », *Byzantinoslavica*, XXIX, Prague, 1968, pp. 1-16.

15 *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV*, éd. L. Schopen, B. Niebuhr, vol. III, CSHB, Bonn, 1832, pp. 308, Cantacuzène mentionne son projet de partir encore l'hiver 1354 /1355 au monastère de Vatopedi dans le Mont Athos, il fut empéché par Jean V qui le priat de médier entre lui et Mathieu Cantacuzène.

16 D.M. Nicol, op. cit., p. 130-133; idem, « The Abdication of John VI Cantacuzène », *Polichordia. Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, ed. Peter Wirth, *Byzantinische Forschungen* II, Amsterdam, Hakkert, 1967, pp. 269-283 ; récit fait par Cantacuzène, *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV*, éd. L. Schopen, B. Niebuhr, vol. III, CSHB, Bonn, 1832, pp. 291-307; A. Failler, « Note sur la chronologie du règne de Jean Cantacuzène », *REB*, 29, 1971, p. 293-302, entre l'entrée de Jean V dans la capitale et l'abdication de Jean VI s'écoulent 14 jours, pendant lesquelles les deux empereurs signent un accord de paix comme celui de 1347, Jean VI éloigne ses troupes de la capitale et rend la citadelle de la Porte Dorée, défendue par ses troupes les plus fidèles, les Catalans, Jean V et Jean VI participent ensemble à un conseil de guerre avec la participation du sénat sur l'opportunité de la guerre avec les Turcs, où Cantacuzène propose la voie diplomatique. L'échec du discours de Cantacuzène devant cette assemblée est le dernier événement politique notable avant sa prise d'habit.

son nom en Joasaph moine »[17]. Le nom monastique choisi par Cantacuzène, Joasaph, appui cette hypothèse. La figure légendaire du prince Joasaph, qui convertit son royaume au christianisme et se retira ensuite au désert, pouvait très bien être proposée comme modèle aux princes. Elle fut employée en Serbie pour illustrer la fonction royale dans la peinture murale de quelques monastères fondés par les princes Némanides au XIIIe et au XIVe siècles[18]. Ainsi, ce nom suggère un projet politico-spirituel. Comme le Joasaph de la légende, le nôtre convertit son royaume à la vraie foi, telle qu'elle était exprimée par Grégoire Palamas, et se retira ensuite au monastère.

Cantacuzène avait exercé sa fonction impériale d'une manière tout à fait traditionnelle, c'est-à-dire en dirigeant à la fois l'État et l'Église, en utilisant l'autorité de la Grande Église sur l'*oikouménè* orthodoxe comme moyen diplomatique pour rehausser le prestige de l'Empire. Mais après avoir pris l'habit, rédigeant son *Histoire* dans la cellule d'un monastère de Constantinople, il vit les choses autrement et attribua à la fonction patriarcale une importance œcuménique qui égalait celle de l'empereur et la surpassait presque: « …gouverner aujourd'hui l'Église n'est en rien au-dessous de la qualité de maître des affaires politiques, [le patriarche étant] arrivé à une grande renommée entre tous les Romains, lui qui est surnommé père et zélateur de l'empereur »[19]. Cette opinion exprimée par Cantacuzène, moine déjà, n'est pas sans importance pour la signification des miniatures que nous analyserons plus loin.

---

[17] J. Darrouzès, « Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite », *REB*, XVII, 1959, pp. 7-27, une lettre de Cantacuzène à l'évêque Jean de Carpasia, en Chypre, datée par Darrouzès de 1369-1370, qui réfute une œuvre antipalamite, p. 27.

[18] V. Djurić, « Le nouveau Joasaph », *Cahiers Archéologiques*, 33, 1985, pp. 99-109.

[19] *Johannis Cantacuzini imperatoris Historiarum Libri IV*, éd. L. Schopen, vol. II, Bonn, 1830, pp. 438-439.

3. Les miniatures

La première miniature, celle du synode de 1351, représente l'empereur Cantacuzène siégeant au milieu des évêques, entouré par des soldats à sa droite et des grands fonctionnaires de la cour à sa gauche. Quatre évêques sont habillés en vêtements liturgiques, les autres ecclésiastiques sont des moines. Outre l'identification de l'empereur avec Jean Cantacuzène, E. Voordeckers, G. M. Proxorov et A. Rigo ont essayé d'identifier les évêques et même certains des moines. La base de cette identification est l'ordre des évêques à la signature du *tomos* synodal en 1351. Ainsi il s'agit du patriarche de Constantinople, Calliste, du métropolite d'Héraclée, Philothée Kokkinos, du métropolite de Thessalonique, Grégoire Palamas et du métropolite de Cyzique, Arsène. E. Voordeckers avait justement remarqué que deux des évêques portaient le *sakkos* patriarcal aux croix bleues, ce qui peut désigner Calliste, le patriarche du moment du synode et Philothée Kokkinos son successeur sur le trône patriarcal. A. Rigo a signalé le bâton patriarcal dans la main d'un d'entre eux, en tirant la conclusion que celui-ci devait être le patriarche de l'époque, Calliste. La ressemblance d'un troisième évêque de cette miniature avec l'icône de Grégoire Palamas[20] peinte autour de l'année de sa canonisation, 1368, ouvre la voie à une identification presque certaine des quatre évêques.

La miniature reprend les représentations topographiques des conciles œcuméniques: l'assemblée est assise dans un hémicycle, l'empereur, d'une stature imposante, au centre avec les laïcs derrière

[20] Icône qui se trouve actuellement au Musée des Arts décoratifs Pushkin de Moscou, reproduite par A.V. Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, Aurora, Leningrad, 1985, no. 319, originaire de la collection Zubalov ; M.V. Alpatov, « Iskusstvo Feofana Greka i uèenie isihastov », *Vizantiiskij Vremennik*, 33, 1972, p.194, V.G. Pucko, « Dve paleologovskije ikony v Moskve », ZRVI, XVI, Beograd, 1975 ; G.V. Popov, « Ikona Palamy iz GMII i živopis' Fessalonik pozdnevizantijskogo perioda », in *Iskusstvo Zapadnoj Evropy i Vizantii*, Moskva, 1978, pp. 262-275.

lui, en arrière fond, les évêques au premier plan et d'autres clercs à gauche et à droite[21]. Les vêtements des divers personnages correspondent aussi à la mode du XIVe siècle. La couronne de l'empereur est un hémisphère fermé surmonté d'une croix. Néanmoins, les évêques composant le synode dans cette miniature portent un couvre-chef, un voile monastique noir, alors que les évêques des conciles œcuméniques sont toujours représentés tête nue dans l'iconographie byzantine jusqu'au XV^e^ siècle[22]. L'iconographie byzantine connaît quelques cas d'évêques mitrés ou, plus précisément, la tête couverte, car à chaque fois le couvre-chef est différent et signifie une autre chose: Spyridon de Trimithonte, Sylvestre pape de Rome, Cyrille d'Alexandrie, rarement un de ses successeurs sur le trône patriarcal d'Alexandrie et Méthode patriarche de Constantinople. Tous portent leurs couvres-chefs, dans les images à fonction liturgique, comme distinction personnelle reliée à un événement précis de leur vie[23]. En ce qui concerne les portraits d'évêques contemporains de leur représentations et dont la fonction n'est pas liturgique, certains apparaissent la tête couverte. Il s'agit soit d'un couvre-chef qui indique leur position au palais impérial ou dans la hiérarchie de la grande Église et qui s'appelle *kalumma*, si l'évêque a été choisi parmi le clergé séculier, soit du voile monastique, *periképhalaia* ou *épirriptarion*, qui a la fonction d'indiquer le fait que cet évêque est un moine[24]. La première représentation de ce

[21] Ch. Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine, Archives de l'Orient chrétien*, 13, 1970, passim.

[22] Ch. Walter, « La place des évêques dans le décor des absides byzantines », *Revue de l'art*, 24, 1974, p. 86 et fig. 12 à propos de la mitre de Cyrille d'Alexandrie; Ch. Walter, « The Portrait of Jakov of Serres in Londin. Additional 39626. Its place in Paleologue manuscript illumination », *Zograf*, 1976, pp. 65-72.

[23] Ch. Walter, « The Portrait... », p. 66-67.

[24] Ce voile monastique est mentionné comme faisant partie de l'habit du patriarche de Constantinople par le terme épirriptarion dans les chroniques byzantines, *Georges le moine continué*, CSHB, éd. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 878, 3, *Théophane continué*, le même volume, p. 385, 18, à propos d'un

couvre-chef est dans notre miniature. Cette précision vestimentaire dans la miniature du Parisinus gr. 1242 trahit, éventuellement, le dessein de marquer l'origine monastique des principaux évêques participants au synode et ainsi de clairement circonscrire historiquement l'événement représenté.

Mais l'élément vraiment surprenant de cette miniature est l'absence d'un détail iconographique absolument obligatoire dans la représentation d'un empereur byzantin[25] : le nimbe rond autour de

---

épisode largement discuté, le couronnement de Siméon de Bulgarie par le patriarche Nicolas Mystikos qui utilisa son *épirriptarion* à la place de la couronne. L'analyse de G. Ostrogorsky, « Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos » , *Actes du IVe Congrès International des études byzantines*, Sofia, 1935, pp. 277-278, nie la réalité d'un tel geste et éloigne la tentation d'assigner à ce couvre-chef le rôle d'une couronne impériale ni même de celle d'un césar. Au contraire Ostrogorsky souligne la banalité de l'objet, que le patriarche rusé prétendit avoir présenté au « barbare » comme couronne, en annulant ainsi la signification de la cérémonie. Ostrogorsky propose encore un terme équivalent pour ce type de couvre-chef, *épanôkamélauchion*. G. W. H. Lampe, *A Patristik Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1961, traduit *épirriptarion* par capuchon de moine (cowl), mais renvoie à un autre terme plus répandu et symboliquement plus chargé *koukoullion*, qui peut se porter dans l'église et joue le rôle d'un « manteau d'Élie », par exemple, dans la Vie de Syméon Stylite, dont le *koukoullion* envoyé au *basileus* est remis finalement à Daniel le Stylite. Ainsi le récit du couronnement du tsar bulgare mentionne tout simplement un couvre-chef que Nicolas utilisait comme moine et qui se trouvait probablement dans le diakonikon, où le patriarche l'avait oté avant de prendre les vêtements liturgiques.

25 I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Byzantina Neerlandica, Leiden, E.J. Brill, 1976 donne un nombre important de reproductions de portraits impériaux de sorte à pouvoir conclure à une règle; v. aussi les miniatures de facture byzantine dans le manuscrit enluminé de Skylitzès de Madrid, manuscrit copié en Italie du Sud dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, Sebastian Cirac Estopanian, *Skyllitzes Matritensis*, t. I, *Reproducciones y miniaturas*, Barcelona - Madrid, 1965 et A. Grabar, M. Manoussacas, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la bibliothèque nationale de Madrid*, Venise, 1979, jusqu'au f° 96 les mains qui ont travaillés sont « byzantines », donc l'empereur est représenté avec nimbe, tandis qu'après le f° 96 le nimbe impérial disparaît à cause des mains « occidentales »

la tête *ex dignitate officii*. En revanche, les évêques en vie n'ont jamais joui à Byzance du droit ou de la pratique d'être représentés avec un nimbe, à l'exception du nimbe carré, par exemple, dans la mosaïque du VIIe siècle de la basilique saint Démétrios à Thessalonique[26]. Néanmoins, les quatre évêques de cette miniature sont représentés avec un nimbe rond. L'iconographie des conciles œcuméniques connaît en effet la représentation des évêques nimbés, mais avec une justification rigoureuse: les Pères de chacun des sept conciles font l'objet d'un culte hagiographique commun inscrit à des dates précises dans le calendrier liturgique. Or, pour le synode de 1351 il ne pouvait pas s'agir d'un tel culte commun. Premièrement il n'était pas un concile œcuménique, deuxièmement la doctrine des énergies incréées faisait encore sujet de contestations théologiques discutées

qui ont travaillé à la réalisation des miniatures. Ces différences sont notés par Grabar, p.192-193: « C'est à l'occidentale aussi que les empereurs, sur les miniatures de Skylitzès (manières C et D, après le f° 96) portent des bas 'mi-parti' et leurs couronnes, sceptres, manteaux sont inspirés par les usages latins. »; v. aussi les miniatures dans le manuscrit bulgare de la Chronique de Manassès, éd. Dujćev.

26 Ch. Walter, « The Portrait… », p. 70 et idem , « Portraits of Bishops appointed by the Serbian Conquerors on the Byzantine Territory », in *Byzantium and Serbia in the XIVth Century*, Athens, 1996, pp. 291 – 298 ; figures 35-48, retient quelques cas d'évêques nimbés au XIVe siècle. Pour Jacques de Serres il donne l'explication suivante : « Consequently, when seeking a model for Jakov's portrait, the artist was restricted virtually to iconographical themes used for saints. Incidentally, he has given Jakov a halo. ». En ce qui concerne les archevêques, puis patriarches de Serbie, l'explication pourrait être cherché aussi dans le culte jumellé des rois et archevêques de Serbie qui a imposé un modèle iconographique pour tous les portraits épiscopaux et royaux en Serbie médiévale. En tout cas ces exceptions appartiennent à l'Eglise serbe. En revanche, sur le territoire byzantin, soumis à l'autorité du patriarcat de Constantinople, aucune exception de ce genre ne peut être citée. Au contraire, Ch. Walter, « The Portrait… », reproduit les portraits d'Élie de Crète dans le *Basileensis graec. A.N.I. 8*, f. C^{v} et de Constantin Manassès de Naupaktos dans le *Vindobon. Hist. graec. 91*, f. 1, qui sont représentés en habit épiscopal, assis sur un trône, mais ne sont pas nimbés.

dans un synode en 1368, troisièmement deux des évêques identifiés sur la miniature étaient encore en vie et signaient le *tomos* du synode de 1368, Philothée Kokkinos, devenu patriarche de Constantinople et Arsène de Cyzique. Calliste, mort en 1363, ne faisait pas l'objet d'un culte, seul Grégoire Palamas commençait à être vénéré notamment sur l'initiative du patriarche Philothée.

Les deux miniatures à pleine page que nous trouvons ensuite, celle de la Transfiguration et celle de Grégoire de Nazianze étaient des images significatives pour les hésychastes. La Transfiguration évoquait l'événement néotestamentaire qui décrivait la lumière incréée interprétée par Grégoire Palamas comme divinité, pas sous la forme de l'essence inconnaissable de Dieu, mais comme « manifestation » ou « énergie » ou « grâce » de Dieu, dont la connaissance était suprasensible ou mystique. Grégoire de Nazianze représentait un des précurseurs de Palamas dans la compréhension mystique de la théologie comme connaissance de Dieu. D'ailleurs la tradition lui accorde le surnom de Théologien, qu'il partageait avec deux autres personnages profondément mystiques, avant lui saint Jean, apôtre, évangéliste et auteur de l'Apocalypse, et après lui saint Siméon le Nouveau Théologien, figure clé du développement de la pratique hésychaste. Dans les textes élaborés pour son culte, Grégoire Palamas fut associé aux trois Théologiens pour l'importance et le caractère mystique de son œuvre et fut même nommé « Nouveau Théologien »[27] .

[27] Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Louvain, Specilegium Sacrum Lovaniense, 1959, p. XLVI : au titre du manuscrit *Vaticanus gr. 1711*, copié par Manuel Tzycandylès, le copiste attitré de Cantacuzène, entre 1358 et 1367, qui nomme Grégoire le « bienheureux archevêque de Thessalonique », une autre main a ajouté après 1368, date de la canonisation de Palamas, la mention « notre saint père et nouveau théologien ».

Dans la miniature de la Transfiguration, la mandorle du Christ présente aussi une innovation iconographique[28] : un carré (ou un losange régulier) superposé sur un autre carré, les deux inscrits dans un cercle, entourent le Christ sur le mont Thabor[29] . Si les mandorles du Christ en général indiquent sa nature divine dans des scènes comme la Descente aux enfers ou la Seconde Venue[30] , celle de la scène de la Transfiguration doit non seulement symboliser la nature divine, mais dire qu'elle s'est rendue visible aux Apôtres. Jusqu'au XIVe siècle la forme et le dessin de la mandorle de la Transfiguration ont varié : ronde ou ovale, émanant des rayons dans toutes les directions ou seulement trois rayons vers les Apôtres, tantôt incluant en elle Élie et Moïse, tantôt non, sans marquer pourtant une différence claire par rapport aux autres mandorles du Christ. Avec l'image de la Transfiguration du Parisinus gr. 1242 apparaît une formule nouvelle, celle des carrés (losanges réguliers) superposés inscrits dans un cercle, reprise identiquement dans une série d'images de la Transfiguration faisant suite, chronologiquement en tout cas, à la miniature du codex des œuvres de Cantacuzène. On peut supposer que l'innovation iconographique patronnée par Cantacuzène manifeste un intérêt théologique particulier des palamites pour l'épisode évangélique de

---

28 S. Dufrenne, « La manifestation divine dans l'iconographie byzantine de la Transfiguration », in F. Boespflug, N. Lossky, *Nicée II 787 - 1987. Douze siècles d'images religieuses*, Cerf, Paris, 1987, p. 185 – 206, ne croit pas trop à l'influence hésychaste sur l'iconographie de la transfiguration affirmée par Hans Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, p. 15-16, n. 43 et n. 49.

29 M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane. XIIe siècle*, Paris, 1955, p. 128-133, en citant Honorius Augustodunensis, PL 172, col. 590, parle du cercle comme symbole du ciel et du carré comme symbole de la terre et de leur superposition comme rencontre du ciel et de la terre dans la personne du Christ ; sur le cercle comme symbole du ciel v. aussi L. Hautecœur, *Mystique et architecture: symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954

30 S. Dufrenne, « Une image de la Seconde Venue dans un Évangile byzantin », in *Studien zur mittelalterlichen Kunst, 800 – 1250. Festschrift für Florentine Mütherich*, Munich, 1985, pp.175-180.

la Transfiguration. De la sorte, une telle solution iconographique pouvait attirer l'attention sur la définition plus précise de la lumière qu'émane le Christ, qui est la lumière incréée, point central de la théologie de Palamas.

Les deux carrés superposés forment une étoile à huit angles. Or le chiffre huit est le symbole du Royaume de Dieu, car c'est le huitième jour du dépassement de la création en opposition au septième jour du siècle présent. En même temps, ce huitième jour « à venir » est déjà introduit par la résurrection du Christ et manifesté dans le « temps pascal » de la liturgie, dont parle Palamas dans les Homélies 16 et 19[31] . La relation entre la lumière incréée et le Royaume de Dieu suit la logique suivante. Si dans le Royaume éternel on accède à la contemplation de Dieu ce n'est pas dans son essence inconnaissable mais dans son énergie ou lumière. Cette lumière pénètre l'homme et le déifie. Ainsi elle est « tout en tous » (I Corinthiens XV, 28), la grâce transfigurante du huitième jour[32] . Grégoire Palamas donne aussi un

---

31 Jean Meyendorff , *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Seuil, Paris, 1959, p. 267, n. 38 rapelle que le symbolisme des chiffres 7 et 8 remonte à saint Basile le Grand, un des saints Pères abondamment cité par Palamas.

32 Le verset 28, chap. XV, de l'Épître aux Corinthiens est le suivant : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous », dont la signification est clairement eschatologique. Palamas utilise à plusieurs reprises dans les *Triades à la défense des saints hésychastes* le fragment « afin que Dieu soit tout en tous » de ce verset, en transposant aussi le verbe au futur « Dieu sera alors tout en tous » pour souligner le sens eschatologique. V. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Louvain, 1959, p. 186 : « Car dans le siècle à venir, dit-il (Palamas cite ici ''le grand Aréopagite Denys''), nous serons illuminés par cette lumière, dans le siècle où il n'est besoin ni de lumière, ni d'air, ni de rien qui appartienne à la vie présente. Les Écritures inspirées de Dieu nous l'enseignent : suivant l'Apôtre, *Dieu sera alors tout en tous*. Nous n'aurons donc pas besoin alors de lumière sensible. Car si Dieu est alors tout pour nous, la lumière sera alors elle aussi divine. ». En effet, Palamas a été attaqué pour le terme divinité appliqué à la lumière. Dans la Triade II, 3, p. 450, éd. cit. en parlant de la vision des saints Palamas dit : « seule cette

autre rôle, mais apparenté au thème du huitième jour, au chiffre huit dans l'épisode évangélique de la Transfiguration, celui de représenter le nombre de personnes participant à la Transfiguration, les cinq hommes et la Trinité, interprétation qui crée une liaison entre la miniature de la Transfiguration et celle du double portrait de Cantacuzène surmonté d'une image de la Trinité :

> « Mais comment peuvent-ils s'accorder entre eux [les Évangélistes, Luc, IX, 28-36, et Matthieu, XVII, 1-9], si l'un dit expressément qu'il s'écoula huit jours entre la promesse et sa réalisation[33], quand l'autre écrit après six jours ? Ecoutez et comprenez. Ils étaient huit sur la montagne et pourtant ne paraissaient que six : ces trois hommes, Pierre, Jacques et Jean, sont montés avec Jésus ; puis ils virent là, s'entretenant avec lui, Moïse et Élie, de sorte qu'ils étaient six. Mais évidemment accompagnant le Seigneur, totalement invisibles, se trouvaient là le Père et l'Esprit-Saint, l'un témoignant de sa propre voix que «Celui-ci était son Fils bien-aimé», l'autre L'illuminant de Sa nuée lumineuse, montrant que le Fils était de même nature que Lui et le Père, et que la lumière était une. Car leur richesse, c'est la communauté de nature, et l'unique jaillissement de la

---

lumière apparaît alors en eux et ils ne voient qu'elle, car leurs propriétés naturelles se trouvent dépassées par la surabondance de gloire, *afin que*, selon l'Apôtre, *Dieu soit tout en tous*. Car nous serons fils de Dieu, étant déjà *fils de la Résurrection*, et *comme des anges de Dieu au Ciel* (Luc, XX, 36 ; Math., XXII, 30) *qui contemplent constamment la face de notre Père qui est aux cieux* (Matthieu, XVIII, 10), selon la parole du Seigneur. » La vision des saints, comme la vision des Apôtres sur le mont Thabor, est ainsi une réalisation de la promesse eschatologique. Dans les *Triades*, Palamas appelle la lumière divinité, théotès, op. cit., p. 159, 579-587, et même Dieu, *ho théos*, op. cit., p. 161.

33 Palamas, dans cette homélie, relie la scène de la Transfiguration au passage qui la précède, sur la Seconde Venue du Christ et plus précisément avec le verset : « En vérité je vous le dit, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Royaume », Mt. XVI, 28. Ce verset constitue la promesse et la Transfiguration est la réalisation.

> splendeur. Ainsi les six sont-ils huit. Et de même que pour ceux-ci il n'y a aucun désaccord entre le fait d'être six et celui d'être huit, de même les Évangélistes ne sont pas en désaccord lorsque l'un dit après six jours, alors que Luc écrit «il se passa après cet entretien environ huit jours». Mais ils nous ont donné par ces deux versions différentes, comme un figure de ceux qui se sont rassemblés, à la fois mystiquement et aux yeux de tous, sur la montagne»[34] .

Dans cette même homélie, en continuation du passage précédent, Grégoire Palamas fait référence au huitième jour comme siècle à venir, dont on a parlé plus haut, en faisant une digression sur le dépassement des sens, qui sont six, si on y ajoute la parole, chiffre à rapprocher de celui des jours de la création, qui accomplissent leur rôle et resplendissent au septième jour, pour être dépassés au huitième[35] . Gabriel Millet avait déjà attiré l'attention sur deux autres passages des Homélies sur la Transfiguration de Grégoire Palamas comme source de l'iconographie de cet épisode faisant référence

---

34 Grégoire Palamas, *Pour la vénérable Transfiguration de notre Seigneur, Dieu, et Sauveur Jésus-Christ; où il est démontré que la lumière qui y est apparue est incréée, Homélie XXXIV*, P.G. CLI, 425C, dans Grégoire Palamas, *Douze homélies pour les fêtes*, introduction et traduction Jérôme Cler, Paris, 1987, p.188.

35 *Ibid.*, p. 189: « Mais il nous font entrevoir chacun de son coté, un autre grand mystère, dans leur désaccord apparent : ... la grande vision de la lumière de la Transfiguration du Seigneur représente le mystère du huitième jour, c'est-à-dire, évidemment, celui du siècle à venir, – après la cessation du monde créé en six jours – et représente le dépassement de nos sens, qui agissent au nombre de six : en effet, nous avons cinq sens, mais la parole proférée de manière sensible, qui leur est ajoutée, porte au nombre de six les énergies de notre sensation. Or, ce n'est pas la seule sensation, mais aussi la parole, que dépasse le Royaume de Dieu promis à ceux qui en sont dignes ; c'est pourquoi, après la belle suspension de ces énergies agissant au nombre de six, – suspension qui donne au septième jour sa richesse et sa dignité – alors, au huitième jour, par la puissance d'une énergie supérieure, resplendit le Royaume de Dieu. »

d'un côté au fait que la lumière signifie le Christ invisible[36] , d'un autre côté que sur le mont Thabor se manifeste, également à travers le signe visible de la lumière, la présence de la Trinité[37] .

La dernière miniature, celle du double portrait de Cantacuzène, contient en fait deux niveaux. Dans la partie supérieure de cette miniature on voit une image de la Trinité révélée à Abraham au chêne de Mambré, sous la forme des trois anges, dont l'un d'entre eux porte le nimbe cruciforme. L'identification du Christ dans l'image de la Trinité renvoie à la miniature précédente dans le codex où le Christ, en révélant sa divinité, révèle en même temps le Père et le Saint Esprit. L'insistance sur la valeur christologique de cette révélation répond à un autre thème abordé par Palamas, dont Cantacuzène se

---

[36] Gabriel Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*, Paris, 1916, p. 230: la gloire dans les images de la Transfiguration : « Le Christ, soleil de vérité et de justice, a voulu d'abord se montrer de près aux Apôtres. Puis, brillant avec plus d'éclat, à cause de sa luminosité supérieure, il est devenu invisible à leurs yeux, comme le soleil qu'on regarde en face, étant entré dans un nuage lumineux. » (Grégoire Palamas, *Homélie 35*, Migne, PG, tome 151, col. 441 B).

[37] Gabriel Millet, ibidem, cite encore Palamas, « Le Père et l'Esprit assistaient invisibles, l'un témoignant par la parole que celui-ci est son fils aimé, l'autre brillant avec lui par le nuage lumineux, et montrant que le Fils possède en commun, avec lui et le Père, la lumière, qui est une, car ce qui fait leur richesse, c'est la communauté et l'unité de l'éclat qu'ils projettent. » Grégoire Palamas, *Homélie 34*, Migne PG, t. 151, col. 425C, le même passage que nous avons reproduit plus largement. G. Millet fait des renvois aussi à la formule de l'*Euchologe* (p. 407), *To trilampés tès mias théotètos*. Pour confirmer la similitude trouvée par Millet on peut évoquer encore d'autres formules de Palamas, à la fin de l'*Homélie 35*, P.G. 151, 448C-449A, qui relie la lumière au trois personnes de la divinité et se rapprochent de celle de l'*Euchologe* : « la divinité au triple éclat, qui brille de façon unique, le rayon ineffable qui jaillit d'une seule nature en trois hypostases », et plus loin « de sorte que nous vivions pour l'éternité illuminé dans la gloire de la splendeur à la fois tri-solaire et absolument une », traduction de Jérôme Cler, Paris, 1987, p. 210-211.

fait le continuateur dans ce même codex: la conversion des musulmans. La raison théologique de cette représentation de la Trinité réside dans le fait que cette révélation fut adressée à celui que l'Islam reconnaissait également comme ancêtre. Ainsi une interprétation correcte de cette révélation pouvait ramener les musulmans à la reconnaissance du Christ-Dieu[38] .

Le deuxième registre de la même miniature montre, à droite, le moine Joasaph qui pointe son bras droit vers l'image de la Trinité et tient dans sa main gauche un rotulus avec l'*incipit* de son premier traité contre l'Islam, tandis que l'empereur, à gauche de l'image, se tient dans une position immobile et hiératique. De l'analyse de ce détail, faite par H. Belting, on pourrait comprendre que l'empereur devenu moine se voit confier une nouvelle tâche dans l'histoire du salut, celle de ramener les brebis égarées au Royaume des Cieux. Une telle compréhension des relations avec l'Islam correspond aux impressions que Palamas eut de sa captivité chez les Turcs dont il nous fait état dans la *Lettre à son Église* et que Cantacuzène manifeste aussi dans son dialogue avec le légat papal Paul au sujet de l'union des Églises[39] .

Le face à face des deux habits revêtus par la même personne invite à la comparaison. Cantacuzène, veut-il expliquer son choix ou, pour mieux dire, s'expliquer ? Cette image n'est pas simplement narrative, elle paraît plutôt un clin d'œil sur la signification des deux habits. C'est à nouveau un passage de Grégoire Palamas, de l'Homélie pour l'Incarnation, qui nous facilite la lecture de l'image:

---

[38] H. Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, p. 85.

[39] J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp. 157-162; Idem, « Projets de concile œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul », *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, pp. 169, § 23; Anna Philippidis-Braat, « La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et Commentaire », *Travaux et Mémoirs*, 7, 1979, pp. 109-221, p. 154 Palamas parle du Christ-Juge dont témoigne Abraham dans le dialogue avec la Trinité, p. 160 Palamas souhaite la fin des temps.

« Adam aussi, avant la transgression, était le participant de cette illumination et de cette splendeur divines ; vraiment habillé d'une robe de gloire, il n'était pas nu, et n'avait pas honte de sa nudité, mais il avait des ornements bien plus beaux – à un point qu'on ne saurait exprimer – *que ceux qui de nos jours revêtent des diadèmes abondamment ornés d'or et pierres rayonnantes* [40]. Et c'est de cette illumination et de cette splendeur que fut dénudée notre nature depuis la transgression ; le Verbe de Dieu ayant pitié de notre honte et l'assumant, dans les entrailles de sa miséricorde, montra avec plus d'éclat qu'Il l'avait revêtue à ceux qu'Il avait choisi parmi ses disciples, sur le Thabor, faisant voir à tous ce que nous étions autrefois, et ce que par Lui nous deviendrons dans le siècle à venir. Vous trouverez les gages de la perfection de ceux qui vivent selon le Christ, manifestement donné dès ici-bas aux saints de Dieu qui portent déjà, comme il est dit, le bien du siècle à venir pour fruit. C'est ce dont Moïse a montré un avant-goût, quand les fils d'Israël ne purent fixer leur regard sur la gloire de son visage : et après lui, le Seigneur le montra Lui-même avec plus d'éclat encore, quand il étincela dans la lumière de la divinité avec un rayonnement tel que ses disciples choisis, bien qu'ils eussent alors reçu la puissance de l'Esprit, ne purent soutenir des yeux cette luminosité. Enfin, le visage d'Étienne apparut, selon l'Écriture, comme le visage d'un ange, et lui-même fixa ses regards de la terre jusqu'au delà du ciel où le Christ était assis à droite de la Majesté, et il voyait la gloire supra-céleste de Dieu. Il serait trop long de dénombrer et de dresser la liste de tous les autres hommes qui ici bas obtinrent les gages des bien à venir, et reçurent bienheureusement en partage cette illumination et cette splendeur divines »[41] .

---

40 *Nous avons souligné.*

41 *Discours sur l'économie de l'incarnation de notre Seigneur Jésus Christ, et sur les grâces prodiguées par elle à ceux qui croient vraiment en Lui, que Dieu bien qu'il pût de multiples façons racheter l'homme de la tyrannie du Diable, a préféré, à juste titre, procéder selon cette économie. Prononcé au saint et grand Samedi (XIV, PG 151, 189A-220C)*, dans le volume : Grégoire Palamas, *Douze homélies pour les fêtes*, introduction et traduction Jérôme Cler, Paris, 1987, p. 144.

L'habit monastique est à la fois un dénudement de la gloire de ce siècle figurée par l'habit d'empereur, donc une récupération de l'état primordial d'Adam, signifiant un revêtement de la gloire de Dieu. Que cette gloire se révèle aux hommes, les témoignages de Moïse, d'Etienne et de tous les saints le montrent. Qui sont ces « saints » ? À la fois ceux qui furent glorifiés par Dieu après leur mort mais aussi ceux qui durant leur vie et à l'époque même de Cantacuzène et Palamas jouissaient de ces visions célestes, donc les hésychastes. En effet, Palamas les appelle à plusieurs reprises « les saints », et il pense spécialement aux moines du Mont Athos attaqués pour leur ascèse spéciale par Barlaam le Calabrais. Ainsi, Cantacuzène se joint à l'éloge de l'état monastique, dont le rôle exceptionnel à la fin de l'histoire ressort d'un autre texte, également attribué à Palamas, le *tomos hagiorétique*, rédigé dans la sainte Montagne et signé par les principales figures du monachisme athonite, qui manifestent leur soutien à la théologie hésychaste[42] .

En plus, cette miniature soulève encore une fois le problème de la représentation de l'empereur. L'absence du nimbe se répète dans le double portrait de Jean-Joasaph Cantacuzène. Ni le moine Joasaph, ni l'empereur Jean VI ne sont nimbés. Pour les deux occurrences de l'absence du nimbe impérial, dans la première et dans la dernière miniature, on pourrait invoquer le fait qu'il fut un usurpateur, donc un empereur illégitime. Mais l'usurpation à Byzance n'était pas un critère d'illégitimité car elle pouvait tout autant que le droit de succession exprimer le choix de Dieu. Particulièrement le règne de presque huit ans de Jean VI avait été reconnu par tout l'Empire, en commençant par l'Église et jusqu'à Jean V Paléologue lui-même. Si on admet comme argument de cette exception iconographique le

[42] L. M. Clucas, , « Eschatological Theory in Byzantine Hésychasm : a Parallel to Joachim da Fiore », *Byzantinische Zeitschrift*, 70, 2, 1977, pp. 324-346 ; l'abbé Migne dans l'édition du *tomos* de la Sainte Montagne, vol. 150 de la P.G., col. 1236, suppose que la signature « moine Joasaph » en dernier sur la liste serait celle de Jean Joasaph Cantacuzène.

fait qu'il n'était plus empereur au moment de la réalisation du manuscrit, on ne comprend plus pourquoi il s'est donné un double portrait et surtout pourquoi le copiste omet le nimbe dans la scène du synode qui évoque bien un événement de l'époque lorsque Cantacuzène était empereur. En outre, jusqu'à la fin de sa vie il continua d'invoquer parfois sa double identité « d'empereur et moine ».

Deux autres portraits de Jean VI Cantacuzène nous sont connus, l'un est antérieur aux portraits du Parisinus gr. 1242, l'autre postérieur. Le premier est sculpté sur une pyxide en ivoire, qui se trouve aujourd'hui dans la collection de Dumbarton Oaks où Jean VI est représenté en compagnie de sa femme Irène et de son fils Mathieu, à côté d'un autre groupe celui de sa fille Hélène, de son époux Jean V Paléologue et de leur fils Andronic. Les six personnages impériaux sont tous nimbés[43] .

L'exemple postérieur au codex Parisinus gr. 1242 se trouve dans le manuscrit Mutinensis gr. 122 (Bibliothèque Estense de Modena), qui contient l'Histoire de Jean Zonaras, une liste des empereurs avec leurs femmes depuis Alexis I, une liste des offices de la cour, une liste des patriarches de Constantinople et des sièges épiscopaux, les tombes impériales à Constantinople et un récit sur la statue équestre de Justinien I^{er} sur la colonne dans l'Augusteon. Une série de portraits impériaux d'Auguste à Alexis I^{er} figure en marge du texte. Les portraits des empereurs de Jean II à Constantin XI, auxquels s'ajoute en fin de série celui de Constantin I^{er}, occupent intégralement deux pages et demie, les folios 293v - 294v, étant rangés par groupes de trois empereurs, sur trois rangs. Dans cette seconde série figure à sa place régulière entre Jean V et Andronic IV le portrait de Jean VI Cantacuzène. Sa tête est également nimbée comme celles des autres

43 André Grabar, « Une pyxide en ivoire a Dumbarton Oaks. Quelques notes sur l'art profane pendant les derniers siècles de l'Empire byzantin », *DOP*, 14, 1960, pp. 121-147.

empereurs[44] . Le manuscrit a été copié à deux époques différentes, une grande partie d'abord sur du papier sans marque (ff. 6-263), complété ensuite sur un papier marqué de la deuxième moitié du XVe siècle. C'est dans cette deuxième partie du manuscrit que se trouve le portrait nimbé de Jean VI Cantacuzène.

Ainsi, dans le manuscrit des œuvres de Cantacuzène, réalisé par un copiste impérial, Joasaph, moine au monastère des Charsianites, à une époque où les Paléologues se faisaient toujours représenter avec nimbe, comme tous les autres prétendants impériaux, les Comnènes à Trébizonde, Uroš en Serbie, Jean Alexandre et ses fils en Bulgarie, il n'y avait aucune raison de ne pas appliquer la règle générale dans la représentation de l'empereur Jean VI Cantacuzène sauf si celui-ci avait exprimé une volonté contraire.

En regardant une fois de plus la miniature du synode de 1351 où d'un côté Jean VI est dépourvu du signe du rôle spirituel éminent de l'empereur à l'intérieur de l'*oikouménè* chrétienne, de l'autre côté les évêques rassemblés en synode, représentant l'Église, personnifiés par quatre moines dirigeants du mouvement hésychaste, reçoivent ce nimbe *ex dignitate officii*, on pourrait lire que le nimbe est passé de l'un vers les autres et que donc le rôle, assumé par l'Empire, de la diffusion de l'Évangile, de la protection de la communauté chrétienne et de sa direction vers la fin des temps à été transféré intégralement vers l'Église.

Les quatre miniatures doublent et renforcent le message des traités. La doctrine de Palamas, reconnue comme orthodoxe dans le synode de 1351, permettait l'exaltation du vrai Royaume des chrétiens, celui éternel, que le Christ fit connaître sur le Mont Thabor. Cette lecture mystique de l'enseignement du Christ est dans la tradition de l'Église, comme en témoigne l'œuvre de Grégoire de Nazianze. Les Latins

[44] I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Byzantina Neerlandica, Leiden, E.J. Brill, 1976, p. 172-183, fig. 121, dans la première rangé au milieu est le portrait de Jean VI, dans le manuscrit il se trouve au folio 294v.

devraient reconnaître l'orthodoxie des Pères en restaurant ainsi l'unité de l'Église *en vérité*, solution opposée à celle de Jean V Paléologue qui voyait dans l'union des Églises un moyen politique pour la sauvegarde de l'Empire. Si Dieu ne permettait plus la victoire par les armes, c'est qu'à la logique de croisade devrait succéder la logique de la conversion des infidèles, comme celle des hérétiques ou des Latins, pour préparer la Venue du Royaume, autrement dit la fin du septième jour, dont le baptême des juifs devrait être le dernier acte[45] . Dans ce discours nous

[45] Ch. G. Soteropulos, *Ioânnou VI Cantacuzinoû katà Ioudaíon Lógoi ennéa (tò prôton nûn ekdidómenoi). Eisagogé, keímenon, schólia*, Athen, 1983, p. 213, Cantacuzène explique à son interlocuteur, Xénos, dans le huitième logos du traité, où il parle de la vie publique, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, que dans l'eschatologie des chrétiens Élie est attendue pour ramener les juifs à la vraie foi, affronter l'Antéchrist et subir le martyre. Ainsi la prophétie des juifs qui assigne à Élie le rôle de precurseur du Christ se confirme par son rôle, selon les chrétiens, dans la deuxième Parousie du Christ. Dans les notes l'éditeur renvoie à l'*Evangile de Nicodème*, Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios apocrifos*, IX(XXV) dans la partie *Descensus Christi ad inferos*, p. 480-481, référence insufisante pour expliquer le texte de Cantacuzène; E. Voordeckers, « Les sources du Chronicon Maius II, 12 du Pseudo-Sphrantzès », *Byzantion*, 37, 1967, pp. 153-163; suppose un référence de Cantacuzène à l'*Apocalypse d'Élie*, il retient aussi la référence à la révolte de Bar Kochba - l'éditeur Soteropoulos donne la source, Flavius Josèphe, *De bello iudaico*. Ces deux références se retrouvent également dans une autre polémique contre les juifs, de Mathieu Blastarès, palamite lui aussi et contemporain de Cantacuzène. Pourtant l'*Apocalypse d'Élie* n'est pas du tout une référence sure étant donné qu'il n'y a plus que des fragments incertains en grec, sinon un texte copte: A. M Denis, *Fragmenta Pseudoepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden, Brill, 1970, pp. 103-104; Idem, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Leiden, Brill, 1970, pp. 163-169; *La Bible. Écrits Intertestamantaires*, Gallimmard, Paris, 1987; l'Apocalypse d'Élie, p. 1797-1824. Néanmoins le rôle d'Élie et d'Énoch, comme dans l'*Apocalypse d'Élie,* texte copte, est également évoqué dans plusieures écrits apocaliptiques byzantins, cf. Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Edited by Dorothy deF. Abrahamse, Univ. of California Press, Berkeley, 1985, dans la *Visio Danielis*, le texte slave, p. 63 et 72, le texte du pseudo Chrysostome, p. 73, dans les prophéties du pseudo-Méthode de Patara, p. 212-213, dans l'*Apocalypse d'André le Fol*, où à côté d'Élie et d'Énoch apparaît aussi Jean l'Évangéliste, p. 215, voir aussi pp. 211-224. Pourtant, le

reconnaissons également l'action politique de Cantacuzène et du camp hésychaste des années 1360 et 1370, dont nous parlerons plus bas.

4. Hésychasme, palamisme et union des Églises

Nous avons vu que Jean-Joasaph Cantacuzène était un palamite, c'est-à-dire un défenseur de la théologie de Grégoire Palamas, et que Palamas était à son tour un défenseur des hésychastes. Les deux hommes sont des figures hautement politiques et leur pensée paraît avoir remué les courants d'idées de leur époque. Néanmoins ce fait a été longtemps négligé par la science[46]. La connexion du politique au mouvement spirituel que représente l'hésychasme ouvre un problème de terminologie. Jean Meyendorff a été lui-même sensible à la difficulté terminologique posée par le terme hésychasme[47].

rôle d'Élie et d'Énoch, dans ces textes, est de sermoner le peuple pour le détourner de l'Antéchrist, tandis que la conversion des juifs revient dans ces récits au dernier empereur romain. Dans les textes prophétiques vétérotestamentaires (*Ecclesiastique (Sirac)* 48, 1-11 ; *Malachie*, 3, 22-24) apparaît le rôle d'Élie comme apôtre *in extremis* du peuple élu. Cantacuzène lit dans ces prophéties, comme les juifs de son époque, une référence ethnique, et non pas symboliquement au nouveau peuple élu. Cette lecture se retrouve aussi chez saint Augustin, *De civitate Dei*, XX, 29 et 30.

46 L'intérêt historique et théologique pour l'hésychasme et le palamisme commence surtout à partir du deuxième quart du XXe siècle : G. Ostrogorsky, « Les hésychastes du Mont Athos et leurs adversaires » (en russe), *Écrits de l'Institut scientifique russe à Belgrade*, 5, Belgrade, 1931 ; Basile Krivochéine, « La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas » (en russe), *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Prague, 1938, publié également en allemand dans *Das Östliche Christentum*, 8, Würzburg, 1939 ; Dumitru Stăniloae, *La vie et l'œuvre de saint Grégoire Palamas*, Sibiu, 1938 ; Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944. C'est le Congrès théologique orthodoxe de 1936 d'Athènes un retour d'intérêt massif pour les hésychastes et pour Palamas. Il est difficile de suivre le développement bibliographique ultérieur. Les œuvres que nous avons consulté figurent dans les notes.

47 J. Meyendorff, « Is Hesychasm the right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century », *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday, Harvard Ukrainian Studies*, VII, 1983 , p. 447-457.

L'*hésychia* (l'apaisement ou le silence), terme employé depuis les débuts du monachisme en Orient, présent surtout dans les écrits d'Évagre, est un concept spirituel qui supposait un exercice ascétique et une contemplation mystique basée sur la prière perpétuelle. Dérivés de ce terme sont les mots *hésychastès* (celui qui pratique l'*hésychia*) et *hésychastèria* (endroit où on pratique l'*hésychia*) et le terme moderne *hésychasme* qui désigne l'ensemble des phénomènes liés à la doctrine spirituelle de l'*hésychia*. Au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, la pratique de l'*hésychia* intégra aussi un enseignement sur des techniques respiratoires et de concentration qui aidaient la prière perpétuelle. Celles-ci furent l'objet de la première attaque de Barlaam le Calabrais contre les hésychastes. La défense théologique contre les accusations de Barlaam a été faite par Grégoire Palamas, mais le débat mobilisa un nombre important de personnalités monastiques, disciples de grands maîtres hésychastes, notamment de Grégoire le Sinaïte, contemporain de Palamas, qui resta pourtant à l'écart de la dispute contre Barlaam[48], et leurs continuateurs. Parmi ceux-ci il faut compter des patriarches de Constantinople, Isidore Boukharis, Calliste, Philothée Kokkinos et des évêques, dont certains figurent sur la miniature du Parisinus gr. 1242.

Les enjeux théologiques créés par les écrits de Palamas déplacèrent l'accent de l'enseignement ascétique sur l'*hésychia* vers la nouvelle interprétation théologique des décisions conciliaires et de la littérature patristique opérée par Palamas, qui portait sur plusieurs points : la procession du Saint Esprit et les relations entre les personnes divines à l'intérieur de la Trinité, le rôle particulier du Saint Esprit dans l'action de Dieu sur la création, le caractère incréé de la grâce divine, la possibilité de connaître Dieu dans l'expérience mystique de la grâce ou énergie divine, la contemporanéité et la présence réelle du

---

[48] Sur la relation entre Grégoire Palamas et Grégoire le Sinaïte, incertaine selon beaucoup d'auteurs dont Meyendorff, voir D. Balfour, « Was St. Gregory Palamas St. Gregory the Sinait's Pupil ? », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XXVIII, 1984, 115-130.

Royaume de Dieu comme gage de la seconde venue du Christ. Tout ce contenu théologique brassé par la dispute entre Palamas d'un côté et Barlaam et ses continuateurs, Akindynos, Grégoras et Prochoros Cydonès, de l'autre côté, accepté par l'Église à travers plusieurs synodes dans la lecture donnée par Palamas, nourrit toutes les controverses successives qui mirent en question la fidélité à l'orthodoxie.

Aux thèmes théologiques en débat, s'ajouta vers le milieu du XIVe siècle un sujet à connotation politique, revenu en actualité depuis un certain temps, l'union des Églises. Cette question était soulevée d'un côté par Jean V Paléologue, de l'autre côté par les hésychastes eux-mêmes[49] qui voyaient dans la théologie de Palamas un moyen de dépassement des différences dogmatiques avec l'Église latine. En 1367 eut lieu une discussion préliminaire entre un légat papal et un représentant du patriarcat œcuménique en la personne de Jean-Joasaph Cantacuzène qui décida, selon la variante patriarcale du projet d'union[50], de la nécessité d'un concile universel pour résoudre la question de l'union des Églises latine et grecque[51]. Or, à la suite de ce débat, dans lequel il est fait allusion à la dispute palamite, Cantacuzène entretînt une correspondance avec le légat Paul au sujet de la théologie de Palamas, correspondance qui fut rendue publique dans le *Parisinus gr. 1242*. Le champ de controverse autour de l'union se fixa entre les palamites et les humanistes byzantins. Ces derniers, admirateurs des Latins, mais ironiquement traités de *latinophrones* par leurs adversaires,

---

49 Le point de vue hésychaste sur l'union a été représenté par l'échange diplomatique de Jean VI avec la papauté, que ce dernier résume dans son *Histoire*, IV, 9, Bonn, III, 58-60, voir aussi Jean Meyendorff, « Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de concile œcuménique en 1367 », in *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958*, C.H. Beck, München, 1960, p. 364.

50 Oskar Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie, 1930, Variorum Reprints, 1972, pp. 152-154, suppose que le légat papal, Paul, a acquiescé à ce projet.

51 Meyendorff, art. cit., p. 367.

soutenaient l'union comme solution politique pour la survie de l'Empire. Les deux camps faisaient référence aux Turcs comme punition divine, sauf que les humanistes lisaient dans cette punition l'urgence de la soumission à la papauté comme gardien de la vérité, tandis que les palamites attribuaient à d'autres péchés cette punition et prônaient la fidélité à l'orthodoxie comme salut de l'Empire. Les défenseurs de cette dernière position, pendant plusieurs générations jusqu'à la fin de l'Empire, se trouvaient être les disciples ou disciples des disciples des défenseurs de la doctrine palamite. On s'est habitué à les désigner comme hésychastes bien que leur prise de position théologique et parfois politique n'ait pas découlé directement de la doctrine spirituelle de l'*hésychia*, mais ait supposé une fidélité à l'héritage des sept conciles œcuméniques à travers la lecture nouvelle de Grégoire Palamas. On pourrait ainsi les appeler palamites, mais ce terme a été réservé à ceux qui ont écrit plus particulièrement à la défense de Grégoire Palamas.

Au niveau politique, cette descendance spirituelle des défenseurs de Palamas a soutenu une plus grande indépendance de l'Église face au pouvoir politique. Ce mouvement connut plusieurs étapes, ayant un écho dans tout le monde orthodoxe, avant d'arriver à la séparation des destinées de l'Empire et de l'Église. L'union de Ferrare – Florence coupa Constantinople de son *oikouménè* religieuse et divisa les Grecs eux-mêmes. La prise de Constantinople en mai 1453 paraissait mettre fin à l'Empire et au patriarcat à la fois, mais, au début de 1454, l'intronisation d'un nouvel évêque de Constantinople et patriarche œcuménique dans l'église des Apôtres de la récente capitale des Ottomans ouvrait une nouvelle étape à l'histoire de cette Grande Église qui depuis un siècle se préparait à "succéder" à l'Empire. La difficulté du patriarcat œcuménique à restaurer son prestige dans le monde orthodoxe fut la conséquence de l'union de Ferrare - Florence plutôt que celle de la fin de l'Empire, mais, finalement, dans l'Empire des Ottomans le patriarcat de Constantinople jouit de plus de pouvoir que jamais auparavant.

La continuation à travers plus d'un siècle d'un mouvement d'idées né dans le débat palamite et sa forte influence sur les représentations

politiques reçut occasionnellement le nom d'hésychasme politique[52]. Évidemment la formule n'est pas éloquente par elle-même, elle paraît même contradictoire. Néanmoins, il y a une forte liaison entre la contemplation mystique de Dieu, l'hésychasme, et la politique. Cette liaison passe par l'enseignement des mystiques sur la fin des temps et la présence dans l'histoire du Royaume céleste. Par exemple, Grégoire Palamas interprète, dans son Homélie sur la Transfiguration, le verset 16, 28 de l'Évangile de Matthieu « En vérité je vous le dis parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le fils de l'homme venir dans son royaume » comme annonciation de la Transfiguration et ainsi la lumière du Thabor s'avère être « le royaume de Dieu » ou « la gloire de Dieu » conformément au verset de Matthieu 16, 27. Leur théologie de l'histoire est radicalement eschatologique, sans être apocalyptique. Ils ne prévoyaient pas simplement un déroulement d'événements catastrophiques, mais prêchaient un détachement à l'égard des institutions temporelles[53]. Ainsi face à la crise de l'Empire ils étaient les seuls à offrir un sens aux événements et à préparer l'Église à la survie[54]. Pour se rapprocher du sens que donnaient les hésychastes à leur action politique nous proposerons alors de définir ce mouvement d'idées par la formule « hésychasme eschatologique »[55].

---

52 G. M. Prokhorov, « L'hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIVe siècle », in *Contacts*, Paris, N.S., t. XXXI, 1979, pp. 25-63 (traduction française d'un article apparu dans *TODRL*, 1968).

53 Voire l'entretien de Maxime le Cavsocalivite avec les empereurs Cantacuzène et Paléologue dans F. Halkin, « Deux vies de saint Maxime, ermite au Mont Athos », *AB*, 54, 1936, pp. 38-112, p. 90.

54 Du côté des humanistes le seul projet politique qui ne prévoyait pas uniquement l'union avec les Latins comme recours contre l'avance ottomane, mais une réforme plus ample des institutions, fut formulé par Georges Gémiste Pléthon en 1425. Mais son projet de réformes venait trop tard pour être une solution.

55 G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich, 1940, p. 369, édition française, trad. J. Gouillard, Payot, Paris, 1956, p. 535, emploi une formule qui pourrait justifier notre solution terminologique, il dit que l'hésychasme exprime la nostalgie « d'un pont sur l'abîme qui sépare l'au-delà et l'en-deçà », idem, « Les hésychastes du Mont Athos et leurs adversaires » (en russe), *Écrits de l'Institut scientifique russe à Belgrade*, 5, Belgrade, 1931, p. 349.

5. La conversion de Jean V Paléologue et le synode de 1368

Après 1354, année de l'abdication de Jean Cantacuzène, la donnée militaire la plus importante fut l'installation des Turcs en Europe en plusieurs étapes: la prise de Gallipoli, port qui contrôle les Dardanelles, en mars 1354, la conquête de Didymotéichos en 1361 et d'Andrinople en 1362. Du côté latin, la réaction à l'avancée des Turcs fut la proclamation de la croisade en janvier 1365, qui s'adressait spécialement à Louis d'Anjou, roi de Hongrie, Pierre de Lusignan, roi de Chypre, Amédée VI, comte de Savoie. Mais dans la vision de Louis d'Anjou la croisade commençait par le baptême des schismatiques de la région de Vidin, en Bulgarie occidentale, occupée par ses troupes en 1365. Le voyage de Jean V Paléologue à Buda resta sans aucun résultat, sauf celui de rester bloqué à Vidin à cause des Bulgares qui lui barraient le chemin de retour. À ce moment, son cousin, Amédée de Savoie, ayant récupéré Gallipoli sur les Turcs, se porta à la rescousse de Jean V par une campagne sur le littoral bulgare. Libéré à la fin de l'année 1366, Jean V retourna au début de 1367 à Constantinople.

La mission d'Amédée de Savoie était également d'obtenir la reconnaissance par Jean V de la suprématie papale. À cette fin il était accompagné par le légat papal Paul, connu à Byzance pour ses missions antérieures en vue de l'union, notamment en 1355, et qui se présentait en 1367 comme patriarche latin de Constantinople. En chemin vers Constantinople, Jean V avait relégué la question sur l'union, posée par Amédée et le légat Paul, à une discussion avec les autorités en matière ecclésiastique. Le patriarche Philothée refusa de discuter avec un patriarche latin de Constantinople, mais délégua un des personnages les plus en mesure d'assumer le rôle de médiateur et de négociateur théologique, l'empereur et moine Jean-Joasaph Cantacuzène, accompagné par une délégation de métropolites. La réunion eut lieu sous la présidence de Jean-Joasaph, en présence de Jean V et de sa cour, des métropolites et de la délégation latine. L'entretien nous est résumé dans un manuscrit des œuvres

théologiques de Cantacuzène[56]. Les discussions apportèrent la conclusion de la nécessité de réunir un concile universel. Cette proposition fut mise par écrit et envoyé au pape. Mais Amédée de Savoie ne pouvait pas se contenter de ce résultat en échange de ses services. Il obtint parallèlement de Jean V une promesse de voyage à Rome auprès du pape pour abjurer le schisme et retint une rançon comme gage de cette promesse. Les réponses du pape arrivèrent en 1368 sous la forme de félicitations pour ceux qui se sont engagés sur la voie de l'union et un grand encouragement de continuer sur cette voie. Aucune réponse ne concerna la proposition de réunir le concile universel. En revanche, Jean V était chaleureusement appelé à entreprendre son voyage à Rome. En septembre 1368 ces lettres papales furent lues dans l'hippodrome au peuple de Constantinople. Un tel geste laissait présager une rupture entre la politique impériale et la politique patriarcale.

Jean V Paléologue partit de Constantinople en avril 1369, laissant son fils aîné, Andronic IV, empereur à Constantinople. Il arriva à Naples en août et proclama sa conversion dans une cérémonie solennelle devant le pape en octobre. Sans aucune promesse d'aide militaire, il quitta Rome au début de 1370 pour Venise où il fut retenu pour les dettes de l'Empire envers la République jusqu'en 1371. Son second fils Manuel Paléologue vint payer la somme nécessaire et Jean V put partir en engageant encore un emprunt. E. Voordeckers a établi l'origine possible de l'argent que Manuel sut rassembler en si court temps : les Cantacuzène de Mistra[57]. Andronic IV avait non seulement refusé

---

[56] Jean Meyendorff, « Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de concile œcuménique en 1367 », in *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958*, C.H. Beck, München, 1960, pp. 363-369; Idem, « Projets de concile œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul », *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, pp. 147-177, à noter que Jean VI Cantacuzène est désigné dans ce texte comme « empereur », bien qu'il fût déjà depuis longtemps moine au moment du dialogue.

[57] E. Voordeckers, « Un empereur palamite à Mistra en 1370 », *Revue des Études Sud-Est Européennes*, IX, 3, p. 607-615.

d'envoyer la somme, mais s'était même opposé à la vente de l'île de Ténédos aux Vénitiens. Manuel II, en route de Thessalonique vers Venise, s'arrêta à Mistra où séjournait son grand-père Jean-Joasaph. Cette information nous est donnée par Démétrios Cydonès dans une lettre de 1370 à Constantin Assen, ce dernier ayant été envoyé en mission par Jean V à Mistra; il le félicite d'y avoir rencontré cet empereur érudit, mais fort irascible au sujet de la doctrine palamite. Une autre lettre de Démétrios Cydonès, écrite après son séjour à Mistra, en route vers Constantinople, témoigne de son admiration pour la prospérité de la Morée sous la sage administration du despote Manuel Cantacuzène. Toutes ses informations, ainsi qu'une donation ultérieure de Manuel Paléologue envers les Cantacuzène, soutiennent l'hypothèse de Voordeckers sur le rôle financier de la famille de Jean-Joasaph dans la libération de Jean V.

De retour à Constantinople, Jean V constata la progression des Ottomans par la victoire de la Maritza (1371) sur les Serbes et devint le vassal de Mourad I dès 1372. L'échec total de l'alliance avec les Latins refroidit les relations de Jean V avec l'inspirateur de sa politique prolatine, Démétrios Cydonès[58] , converti lui-même à la foi romaine.

En 1363, mourut le patriarche Calliste. La vacance du trône patriarcal dura presque un an, mais Jean V ne put empêcher le retour au patriarcat de celui qui avait couronné son rival Mathieu Cantacuzène, l'ancien patriarche Philothée Kokkinos (1353-1354), disciple de Grégoire Palamas. Les patriarches Isidore (1347-1350) et Calliste (1350-1353; 1354-1363) furent eux-mêmes des moines hésychastes. Le premier eut le mérite d'avoir élevé à l'épiscopat un grand nombre de défenseurs de la doctrine de Palamas, parmi lesquels

---

[58] R.J. Loenertz, « Démétrius Cydonès. I, De la naissance à l'année 1373 », *Orientalia Christiana Periodica*, 36, 1970, p.67 « Cydonès quitta Venise plein d'admiration pour la ville et la république, mais profondément déçu sur le chapitre de l'aide matérielle qu'en on pouvait attendre. Et l'empereur pareillement déçu, allait le faire sentir à Cydonès, sans toutefois se priver tout d'abord de ses services. ».

Grégoire Palamas lui-même, Calliste, Philothée, Arsène et d'autres. Le second prépara le synode de 1351. Tous ces personnages se trouvaient donc dans le même camp du point de vue de la controverse palamite. Ce qui sépara Calliste et Philothée fut une question proprement politique. Le premier, considérant que le couronnement de Mathieu Cantacuzène était un acte d'usurpation contre Jean V, refusa d'officier à la cérémonie et se retira du patriarcat. Au contraire, Philothée, élu au patriarcat par la volonté de Jean VI, accepta de couronner Mathieu, en créditant plus la politique d'indépendance économique et militaire de Cantacuzène que l'asservissement de Jean V aux intérêts génois dans l'Empire[59] .

En ce qui concerne la querelle palamite, le synode de 1351 ne l'avait pas éteinte, mais le parti antipalamite s'identifia peu à peu à une nouvelle génération d'humanistes byzantins, les admirateurs de la théologie et de la philosophie de l'Europe latine. Ceux-ci faisaient partie de l'entourage de Jean V. Ainsi, bien que ce dernier eût signé le tomos de 1351, et ne pouvait donc être soupçonné d'opinions antipalamites, ses alliances familiales avec les comtes de Savoie, ensuite celle avec les Génois Gattillusi s'ajoutant à son entourage d'humanistes hellénisants l'inclinaient à une considération plus attentive des occasions d'alliance militaire avec l'Occident à travers l'union des Églises[60] .

Cette préoccupation de Jean V n'aurait pas pu échapper au patriarche de l'époque, Calliste, qui, bien qu'ayant soutenu sa légitimité face à l'usurpation de Mathieu Cantacuzène, était néanmoins un disciple du grand moine hésychaste Grégoire le Sinaïte, défenseur de la doctrine de Palamas et opposant farouche à l'union circonstancielle des Églises. Ainsi, l'intensification de la politique

---

59 D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and monk. c. 1295-1383*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 96-98, 100, 113-115, 128, 166-167.

60 Oskar Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie, 1930, p. 31 et suivantes sur les pourparlers d'union de 1355.

prolatine de Jean V, qui prévoyait, dans une lettre qu'il adressait au pape en 1357, le remplacement de Calliste par un pro-latin[61], provoqua la réaction anti-latine de Calliste, dont on trouve la trace en plusieurs documents, comme l'homélie contre les Latins conservée dans un manuscrit de Chilandar ou la lettre patriarcale à l'Église de Bulgarie de décembre 1355, dans laquelle il affirme la nullité du baptême par aspersion pratiqué par les Latins[62]. L'opposition de Calliste à une union des Églises aux conditions des Latins résulte clairement d'une lettre qu'il envoie à Jean V pour le prévenir de ne pas accepter des compromis au sujet de la foi dans ses négociations d'alliance avec les Génois et les Vénitiens. Le contenu et le ton de cette lettre marquent bien l'opposition de Calliste, les conseils sont fermes et la formule finale laisse entendre que cette opinion est celle d'un chrétien, donc orthodoxe, ce qui veut dire palamite aussi, qui pense au salut de l'empire : « Concernant ces débats, mon humilité a émis les propositions suivantes. Premièrement que l'Église de Dieu soit préservée de toute tracasserie au nom des dogmes latins ; non que je veuille dire que ta majesté a une autre opinion, mais il faut écarter les soupçons de la foule. Deuxièmement, qu'aucune dépendance de l'empire ne soit aliénée au profit d'une puissance étrangère. Troisièmement, qu'il n'y ait aucune contribution financière en plus, compte tenu de la misère de l'empire. Enfin, que le traité soit passé sans serment, puisque la parole de ta majesté se suffit et n'a pas besoin d'une confirmation par serment. Voilà ce que conseille fermement mon humilité, selon l'opinion de tout chrétien attaché au salut de l'empire»[63]. Dans cette lettre, qui date de l'été ou l'automne

---

61 Halecki, op. cit., p. 62-63.

62 Halecki, p. 51-52; Miklosich et Müller, *Acta patriarhatus Constantinopolitani*, Wien, 1860, I, no. 186, p. 436-442.

63 Jean Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les actes des patriarches*, fasc. V, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris, 1977, p. 364, No. 2437, acte daté de l'été - automne 1361, dans son commentaire Darrouzès mentionne une lettre de Jean V à Innocent VI qui se déclare prêt à remplacer Calliste s'il s'oppose à l'union ; p. 365, Darrouzès mentionne l'homélie contre les Latins de Calliste.

1361, Calliste, en conseillant Jean V de préserver l'intégrité de l'empire et de garder une certaine indépendance face au pouvoirs occidentaux, continue la ligne politique de Cantacuzène.

Calliste est également l'auteur d'une pièce maîtresse de l'hagiographie hésychaste, la *Vie de Grégoire le Sinaïte*[64] . Dans ce texte, il dépeint à deux reprises le portrait peu flatteur d'un empereur Paléologue « latinophrone » - il se garde bien de prononcer son nom damné - et dénonce clairement les troubles que cette admiration des Latins peut provoquer dans l'Église. Le « modèle » Michel VIII est une référence pour l'époque, Jean V l'utilisait aussi, dans sa lettre de 1357 à Innocent VI, pour engager le pape dans son projet d'union, Cantacuzène à son tour, dans le dialogue avec le légat papal de 1367, attaquait ce modèle à cause de son inefficacité pour le rapprochement des Églises.

Dans le même ordre de la fidélité au palamisme, Calliste rejeta la pseudo profession de foi orthodoxe écrite par Nicéphore Grégoras quelque temps avant sa mort, mais il laissa le soin de rédiger la réponse, datée entre juillet 1361 et début de 1362, au métropolite Nil de Thessalonique. Grégoras s'était adressé à l'Église de Dieu en achevant sa lettre par l'invocation de sa tête, le Christ, en oubliant Calliste et donc en lui déniant toute prééminence dans l'Église. L'insistance de Grégoras sur le Christ comme tête de l'Église peut être une réplique à la reprise de formules plus osées dans la définition de la fonction patriarcale, dont le Recueil juridique composé par le

[64] I. Pomjalovskij, éditeur, *Bios kai politéia tou en hagiois patros hémôn Grègoriou tou Sinaitou sungraféis para tou hagiotatou archiépiskopou Konstantinoupoléos, Kallistou*, [*Zapiski Istoriko-fil. Fakulteta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta*], Sankt Peterburg., 1894, au §14, p.17 et encore une fois à la p. 32 Calliste parle d'un Paléologue latinophrone: «*outos polla kai chalépa péponthôs kai hupér éusébéias agonizoménos élaunoménos té para tou tènikauta tèn basiléion archèn dioikountos* ***Palaiologou ékéinou tou latinophronos****, dia tèn tou orthodoxou dogmatos – pheu moi – kainotomian kai tèn éntéuthén épisumbasan tarachèn té kai zalèn tè ékklèsia Théou…* ».

moine Matthieu Blastarès nous fait état[65]. Or ce recueil, utilisant le chapitre de l'*Eisagôgè* de Photios où le patriarche était vu comme une icône vivante du Christ, assignait au patriarche œcuménique la présidence du synode et une autorité directe sur toutes les affaires d'hérésie. Malgré ou peut être à cause de l'insolence de Grégoras, Calliste laissa le refus se prononcer sous une autre signature. D'ailleurs, Darrouzès interprète cette attitude comme un refus plus net[66].

Pour comprendre le rôle de plus en plus important du patriarche dans les affaires publiques de l'époque rappelons brièvement les relations du patriarcat œcuménique avec les Églises locales de sa juridiction. Ainsi nous observons que la politique commune de l'Empire et de l'Église envers les métropoles à l'extérieur du territoire de l'Empire respecta une certaine ligne dès le début du règne de Jean VI Cantacuzène: maintenir l'unité des métropoles traditionnelles, renforcer leur liaison avec le patriarcat, réagir contre l'interférence politique des archevêchés ou patriarcats autocéphales. Ainsi, face aux Églises des autres États orthodoxes, le patriarcat de Constantinople garda une prééminence reconnue, même lorsque le modèle de la hiérarchie des princes présidée par les empereurs de Constantinople n'était plus qu'une fiction. En tout cas la politique de Calliste et, encore plus énergiquement, celle de Philothée envers la métropole de Rhôssie furent d'assurer son unité, même si occasionnellement ils acceptèrent une deuxième métropole tant souhaitée par les princes lithuaniens

---

[65] *Sinodikon sive pandectae canonum ss. Apostolorum, et conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum; nec non Canonicarum ss. patrum Epistolarum; Una cum scholiis antiquorum singulis earum anexis, et scriptis aliis huc spectantibus*, Quorum plurima e Bibliothecae bodleiane aliquarum mss, Tomus secundus, G. Beveridge, Oxonii, LOND, MDCLXXII, *Matthei Monachi sive Blastaris Syntagma Alphabeticum*. Rerum omnium quae in sacris divinisque canonibus comprehenduntur, elaboratur pariter & compositum per minimum ex ieromonachis Matheum Blastarem, Litera P, p. 219, éditions ultérieures dans *PG* tomes 144-145 et dans G.A. Rhallès et M. Potlès, *Syntagma tôn théion kai hiéron kanonôn*, vol. I-VI, Athènes, 1852-1859, *Matthaiou tou Blastaréos. Syntagma kata stoichéion*, vol. VI, Athènes, 1859.

[66] Darrouzès, op. cit., N. 2438, pp. 365-366.

ou le roi de Pologne[67]. De même, ils eurent une attitude unitaire envers le schisme de l'Église serbe. Calliste jeta l'anathème contre le patriarcat autoproclamé de Peć qui avait remplacé les évêques grecs dans les territoires conquis sur l'Empire byzantin faisant parti de la juridiction traditionnelle de Constantinople[68]. Par la suite, Philothée interdit la reconnaissance de l'ordination des prêtres serbes sur le Mont Athos à cause de cet anathème jusqu'en 1371, quand Jean Uglieša reconnut l'autorité ecclésiastique du Patriarcat œcuménique[69]. Les deux patriarches tentèrent de mettre fin au schisme avec l'Église serbe, Philothée le réussit en 1375, en ramenant l'Église serbe presque à sa situation d'avant la création du patriarcat par Dušan[70]. Un troisième exemple de cette politique est la création (1359) d'une métropole dans la principauté émergente de Valachie, puis d'une seconde (1369) dans cette même principauté, les deux étant occupées par des hiérarques grecs et proches collaborateurs des patriarches. Ainsi, à travers les patriarcats de Calliste et Philothée, la politique de contrôle ecclésiastique du monde orthodoxe, avec ses échecs et ses réussites, reste une constante.

---

67 J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century*, Cambridge University Press, 1982, pp. 145-199.

68 Darrouzès, op. cit., N. 2444, ce document de 1362 paraît être un faux, néanmoins la tradition historique a retenu un anathème de Calliste contre le patriarcat de Peć et l'empereur Dušan, mais en 1352, très probablement à l'injonction de Jean VI. En 1363, Calliste s'efforce de créer une alliance avec les Serbes, en entreprenant d'abord un voyage à Serres, chez l'impératrice Hélène, moniale Élisabeth, pour supprimer le schisme, l'*Histoire* de Cantacuzène, Livre IV, chap. 50, p. 36-361 ; Halecki, p. 77-78.

69 Jean Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les actes des patriarches*, fasc. V, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris, 1977, p. 452-453, No. 2539 et le commentaire. Sur la politique serbe de Calliste et Philothée v. D. Nastase, « Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople de 1355 à 1375 », *Summeikta*, III, 1979, p. 121-177.

70 M. .M. Lascaris, « Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375 ? », in *Mélanges Charles Diehl*, vol. I, Histoire, Paris, 1930, pp. 171-175 ; V. Laurent, « L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375 », *Balcania*, 7, 1944, pp. 306-307.

Dans les années 1350 et 1360, l'intérêt pour la théologie latine se mariait à l'antipalamisme, phénomène qui est à suivre sur l'exemple des frères Cydonès. Ce « mariage » était dénoncé par Calliste, dans une lettre au patriarche d'Antioche, à propos de Barlaam déjà : « …au synode présidé par le père de notre empereur, Barlaam fut convaincu d'introduire de nouveaux dogmes par ses écrits ; il refusa de s'amender, revint à son vomissement en redevenant latin et fut soumis à l'anathème »[71] . Dans cette phrase Calliste force un peu la chronologie, car Barlaam se convertit après sa condamnation. Les frères Cydonès suivaient néanmoins l'exemple de Barlaam le Calabrais.

Le retour de Philothée sur le trône patriarcal présageait une opposition encore plus rude à l'entourage antipalamite et « latinophrone » de Jean V. Pour prévenir ces difficultés, l'empereur avait pris le dessus en demandant à Philothée, lors de son élection, de s'engager sur une voie pacifique face aux antipalamites[72] . Philothée respecta cette trêve jusqu'au moment où la canonisation de Palamas provoqua une nouvelle controverse.

Celle-ci eut comme point de départ la contestation de Prochoros Cydonès, le frère de Démétrios Cydonès, le conseiller de Jean V dans l'affaire de l'union des Églises. Les antipalamites s'étaient manifestés déjà sous Calliste en accusant un autre moine hésychaste, proche de Calliste, Niphon Scorpios, d'hérésie massalienne[73] . En face de cette attaque, conduite par certains moines de l'Athos, le patriarche Calliste

---

71 *Ibid.*, N. 2415, daté entre 1359 et 1361, p. 344.

72 Démétrios Cydonès, *Lettres*, in *Bibliothek der Griechischen Literatur. Demetrios Kydones Briefe* I, 2, traduction de F. Tinnefeld, Stuttgart, 1982, pp. 393-396.

73 Dans la dispute palamite sous le nom d'hérésie *massalienne* ou *messalienne*, en fonction de diverses traductions en français, se comprend l'hérésie qui considère que l'essence divine est visible, elle est définie dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, cf. Jean Gouillard, « Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », in *Travaux et Mémoires*, 2, 1967, p. 81, « *touto dé tôn Massalianôn dussébéia sumféroménois, tèn Théian ousian horatèn éinai légontôn* » et p. 240, note 10, cette hérésie fut condamné au concile d'Ephèse, cf. *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. E. Schwartz, I, I, VII, p.117, et par la suite encore.

eut une attitude défensive, en se contentant d'innocenter Scorpios[74]. Philothée lors de son accession au trône patriarcal avait été contraint par Jean V à une position semblable.

L'affaire Prochoros Cydonès débuta en 1366, à un moment d'absence de Jean V de la capitale, Prochoros ayant publié ses opinions antipalamites, Philothée décida de faire une enquête sur lui. Démétrios reprocha vivement à Philothée d'avoir rompu la trêve qu'il avait promise à son élection et d'avoir attaqué son frère. Dans un premier jugement au Mont Athos, Prochoros confessa l'orthodoxie, mais reprit peu de temps après ses opinions et, lors d'une seconde enquête, des écrits de Barlaam de Calabre et d'Akindynos, les condamnés des synodes palamites, furent trouvés dans sa cellule. Comme conséquence, Prochoros fut convoqué pour se défendre devant le patriarche. Cette convocation était émise par le patriarche sans consultation de l'empereur, qui s'y serait certainement opposé, ce que l'on peut déduire des attaques et menaces violentes mais inefficaces de Démétrios Cydonès, qui était dans le gouvernement de Jean V à cette époque. Dans une situation semblable, presque trente ans plutôt, lorsque le patriarche Calecas avait voulu résoudre la polémique entre Palamas et Barlaam par un jugement du synode, l'impératrice Anne, la mère de Jean V, s'y était opposée, car l'empereur n'était pas dans la ville et n'aurait donc pas pu y assister[75]. Devant le jugement de Philothée, Jean V n'a pas réagi. Prochoros se présenta à une première entrevue avec le patriarche, qui eut lieu en présence d'autres métropolites sous la forme d'un jugement. Néanmoins, cette première entrevue laissait ouverte la possibilité de finir vite l'affaire par la résipiscence de Prochoros. Celui-ci refusa l'offre et ne comparut plus aux autres séances du synode, par contre il attaqua directement le culte local de Palamas initié par Philothée dans le monastère du Christ Akataleptos à Constantinople.

---

74 Antonio Rigo, « Due note sul monachesimo athonita della metà del XIV secolo », *ZRVI* (Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines), Belgrade, XXVI, 1987, p. 87-113.

75 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, éd. cit., p. 77, cite Philothée, *Éloge de Palamas*.

Le culte de Palamas avait commencé dès la mort de celui-ci, célébrant des miracles manifestés auprès de son cercueil à Thessalonique. Parallèlement, un culte local de Palamas fut initié par ses disciples au Mont Athos. En 1363, le patriarche Calliste ordonna aux évêques suffragants de la métropole de Thessalonique de conduire une enquête sur les miracles de Grégoire Palamas et de recueillir ainsi tous les témoignages[76]. Presque un « dossier de canonisation » fut rassemblé et envoyé à Constantinople qui permit à Philothée la proclamation du culte universel de Grégoire Palamas. Celle-ci fut publiée dans le même tomos du synode de mars - avril 1368 dans lequel figure aussi la condamnation de Prochoros, le contestataire de la sainteté de Grégoire Palamas[77].

La réaction de Démétrios Cydonès contre le patriarche Philothée fut forte à cette occasion. Elle causa probablement la fluctuation de Prochoros entre soumission à l'autorité ecclésiastique et contestation de celle-ci. Peu avant la condamnation de son frère, il écrivit la lettre 129 adressé au patriarche Philothée et composa la première invective contre Philothée, qu'il met dans la bouche de son frère Prochoros[78]. La lettre de Démétrios à Philothée Kokkinos, numéroté T 68 par F. Tinnefeld et datée d'avril 1368, est aussi une invective pleine de menaces, qui vont dans un crescendo jusqu'au point où Cydonès dit « qu'au moment où justice sera faite, l'empereur punira Philothée et l'Église pour leurs mensonges dans les choses divines »[79]. La menace

76 Antonio Rigo, « La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altri questioni », in *Rivista di studi bizantini e neoelenici*, n.s. 30, 1993, pp. 155-202.

77 Darrouzès, *Regestes*, N. 2540 et N. 2541; R. J. Loenertz, « Démétrius Cydonès. I, De la naissance à l'année 1373 », *Orientalia Christiana Periodica*, 36, 1970, pp. 65-70 pour la chronologie des années 1368-1371.

78 R.J. Loenertz, « Démétrius Cydonès... » , p. 65.

79 *Bibliothek der Griechischen Literatur. Demetrios Kydones Briefe* I, 2, traduction de F. Tinnefeld, Stuttgart, 1982, pp. 393-396, la lettre T 68; édition grecque par Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia de la teologie e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, 1931, p. 293.

laisse bien comprendre qu'il s'agit dorénavant d'une lutte politique plutôt que d'une controverse théologique.

Encore à l'automne 1367 les relations entre le palais impérial et le patriarcat devaient être tendues, car les lettres d'Urbain V du 6 novembre 1367 invitaient à l'union avec l'Église romaine, sans répondre aux propositions orthodoxes de rassembler un concile œcuménique. Ce même automne, le synode permanent du patriarcat refusa la demande de Jean V de céder des terres entre Selymbria et Constantinople pour les distribuer aux soldats[80] . Entre temps, Jean V préparait son projet d'union et le parachevait à sa manière par le voyage en Italie en 1369. La conversion personnelle de Jean V ne provoqua ni une condamnation officielle par l'Église, ni une résistance, comme celle opposée un siècle auparavant à l'union voulue par Michel VIII Paléologue, parce que Jean V n'osa pas imposer son choix à son Église. Néanmoins, un empereur devenu latin comme tête de l'*oikouménè* orthodoxe correspondait mal au schéma traditionnel. L'union de Lyon valut à Michel VIII la *damnatio memoriae*, celle de Ferrare-Florence détermina la rupture de la communion des Églises balkaniques, valaques et russe avec le patriarcat de Constantinople. La conversion de Jean V pouvait-elle passer sans écho?

Prochoros Cydonès n'était pas le seul antipalamite. Son frère l'était aussi, en plus il s'était converti à l'Église romaine. À son exemple, nombre d'autres moines et intellectuels byzantins confessaient les « erreurs des Latins » avec celles de Barlaam et Akindynos, selon la formule des documents patriarcaux de l'époque. O. Halecki, dans sa monographie de la conversion de Jean V, donne une liste de personnalités de la Ville impériale converties au catholicisme[81] . Les

---

80 P. Charanis, « The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire », *DOP*, IV, 1948, traduit l'acte du synode de Constantinople refusant de céder à l'empereur Jean V des propriétés entre Constantinople et Selymbria in *MM*, I, 506-507.

81 Halecki, op. cit., passim: Georges Tagaris, Jean Calophéros Lascaris, Maxime Calophéros, Michel Strongilo, Jean le préteur, et d'autres encore dont on suppose seulement la conversion, pp. 45-49.

Actes du patriarcat de Constantinople enregistrent dans les années 1368 - 1371 plusieurs cas d'abjurations des dites « erreurs ». Par exemple, en avril 6877/1369, « Un certain moine Théodoret abjure les erreurs des Latins et de Barlaam (de Calabre) et d'Akindynos»[82], une autre abjuration de juin, la même année, finit avec la formule, qui indique un certain rituel d'abjuration « *aspazoménoi kai pasas tas hagias oikouménikas kai mérikas sunodous* »[83]. Cinq documents de ce type sont consignés dans la collection de Miklosich et Müller[84]. Outre les reconvertis, on enregistre aussi la conversion d'un Latin, le marchand génois Philippe Lomellini. Ainsi on est en droit de voir une offensive de l'orthodoxie palamite, sous la direction du patriarche Philothée à partir du synode de mars - avril 1368. La rigueur du patriarche Philothée envers les antipalamites continuera et au delà de ces années troubles 1368-1371, de sorte qu'on enregistre des examinations synodales d'errements barlaamites, des résipiscences et professions de foi jusqu'à la fin de son patriarcat[85].

Quel est le rôle de Jean VI Cantacuzène dans ce contexte? D'abord il fut un modèle en matière de relation de l'Empire et de l'Église, que Jean V ne put pas suivre. Jean VI décida, comme empereur, de la suppression d'une métropole, celle de Galitch en 1347, il conduisit la politique de l'Église face aux princes russes et lithuaniens; il

82 Miklosich, Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII*, Vienne, 1860, p. 501.

83 *Ibid.*, p. 504.

84 *Ibid.*, p. 503, « anno 6877/1369 iunio, Demetrius, Chlorus (prêtre) et Daniel (moine) [G.M. Proxorov, « Publicistika Ioanna Kantakuzina 1367-1371 », *Vizantijskij Vremennik*, t. XXIX, 1968, pp. 318-341 (Mosquensis Sinodal graecus n° 223) lit par erreur trois frères *Xlor, Dimitri et Daniil*] abiurant Latinorum et Barlaam et Acindyni errores »; p. 530, « anno 6878/1369 octobri, Niphon Monachus abiurat errores Barlaam et Acindyni »; p. 506, « anno 6878/1370 iunio, Philippus Lomelenus Latinorum errores abiurat »; p. 568, « anno 6879/1371 maio, Hieromonachus Simeon abiurat errores Barlaam et Acindyni »; p. 574, « anno 6880/1371 octobri Professio fidei monachi Xenophontis, abiurantis Barlaam et Acindyni errores ».

85 Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2650, N. 2664.

convoqua le synode de 1351, le présida, y prit la parole pour formuler les conclusions sur les vérités de la foi qui furent débattues, émit un acte impérial pour confirmer juridiquement les résultats du synode, qu'il signa en premier et qu'il apporta en personne à Sainte Sophie, le déposant sur l'autel, pour qu'il fût lu dans l'église et signé par les évêques conciliaires[86]. En tous ces gestes, Jean VI reproduisait la fonction traditionnelle de l'empereur byzantin face à l'Église[87].

Par rapport à ce modèle, le synode de 1368 présenta les anomalies suivantes: tout en se trouvant dans la capitale, Jean V ne convoqua pas le synode, n'y participa pas et ne signa pas le tomos synodal[88], alors que celui-ci décidait de la condamnation comme hérétique de Prochoros Cydonès et de la reconnaissance universelle du culte de Grégoire Palamas et confirmait encore une fois l'autorité universelle des décisions synodales de 1341, 1347, 1351. Les manquements de Jean V ne purent être ni accidentels, ni sans importance. L'absence de Jean V au synode de 1368[89] et son remplacement par le patriarche

86 G.M. Proxorov, « Publicistika Ioanna Kantakuzina 1367-1371 », *Vizantijskij Vremennik*, t. XXIX, 1968, pp. 318-341 (Mosquensis Sinodal graecus n° 223), p. 322 apud *Filothéou patriarchou Konstantinoupoléos logos historikos éis tèn para tôn Latinôn gégonuian poliorkian kai halosin tès Hérakléias épi tès basiléias tôn éusébôn basiléôn Kantakouzènou kai Palaiologou – Sullogè Héllénikôn anékdotôn* – éd. K. Triantaphulos et A. Grappoutos, t. I, I[e] partie, Venise, 1874, p. 8, le patriarche Philothée Kokkinos dit à propos de Jean VI Cantacuzène, qu'il s'enorgueillissait plus avec l'orthodoxie et les dogmes des Apôtres et des Pères qu'avec la couronne et l'habit impérial.

87 *Histoire du Christianisme,* tome V, sous la direction de A. Vauchez, chapitre I[er], *Une chrétienté impériale: Byzance*, par E. Patlagean, p. 36; l'empereur est toujours le président de droit du synode permanent (endêmousa), qui comprend les archontes de la Grande Eglise, les métropolites de province, des délégués de la puissance publique et surtout l'empereur dans les procès d'hérésie.

88 Le tomos du synode de mars - avril 1368, *P.G.*, t. 151, col. 715-716.

89 L'absence de Jean V dans les affaires de l'Eglise à partir de 1368 est à noter aussi à propos de la politique de réconciliation avec l'Eglise serbe mené par Philothée. Aucun des documents synodaux sur cette affaire n'est signé par l'empereur, aucun acte impérial ne subsiste à ce sujet, dont l'importance pour l'Empire n'est pas négligeable, v. Jean Darrouzès, *Les regestes des actes*

œcuménique, dans le rôle de président du concile sont marqués par les rédactions de la fin du XIVe siècle du *Synodikon de l'Orthodoxie*[90] . Dans l'éloge du patriarche Philothée, parmi les autres mérites qui font de lui un zélateur de l'orthodoxie, est mentionné celui d'avoir présidé le saint synode[91] . Dans le même document, dans la liste des pieux empereurs dont on fait mémoire, Jean V est le seul empereur parmi les Paléologues du XIVe siècle qui n'a pas le droit à un éloge[92] .

En revanche, Cantacuzène s'impliqua directement dans les affaires ecclésiastiques des années 1367-1368. Nous l'avons vu déjà mener les débats sur l'union des Églises avec le légat Paul, dans lesquels il s'avéra ferme en ce qui concerne l'enjeu strictement religieux de l'union et la composition œcuménique du concile. Au reproche du

---

du patriarcat de Constantinople, vol. I, *Les actes des patriarches*, fasc. V, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris, 1977, p. 453 commentaire au No. 2539 ; No. 2611. Une autre « affaire d'Eglise » du patriarcat de Philothée est la création de la deuxième métropole pour la principauté de Valachie et la promotion d'un métropolite abbé du monastère Vatopedi et par la suite protos du Mont Athos, v. D. Nastase, « Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople de 1355 à 1375 », *Summeikta* III, 1979, p. 121-177.

90 Le *Synodikon de l'Orthodoxie* est un texte liturgique lu le premier dimanche du carême de Pâques et qui célèbre la victoire sur l'iconoclasme en 843. A ce texte furent ajoutés les successives confirmations de la vraie foi à travers les querelles dogmatiques jusqu'au XIVe siècle, dont la dernière en date est la victoire de l'orthodoxie lors des conciles palamites. Les décisions des conciles de 1341, 1347 et 1351, les condamnations des hérétiques et la commémoration des principaux acteurs se retrouve dans des manuscrits de la fin du XIVe siècle.

91 Jean Gouillard, « Le synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », *Travaux et Mémoires*, 2, 1967, pp. 1-316; p.104, lignes 902-905, 906-9 du texte grecque de la commémoration de Philothée: « [à Thessalonique] Philothée, le très saint patriarche œcuménique, qui, au prix d'innombrables luttes, mû par le zèle de Dieu, a maintenu la foi orthodoxe, pleinement dissipé les fauteurs des hérésies par la confession orthodoxe et **a présidé au saint synode** (note de J. Guillard: Particulièrement au synode de 1368, qui canonisa Grégoire Palamas) **en paroles et en actes**, éternelle sa mémoire ».

92 *Ibid.*, p. 98-99, ligne 826 du texte grecque sur la commémoration de Jean V: « Jean, (...) notre empereur, Paléologue », et p. 259 note 38.

légat Paul, affirmant que les Turcs constituaient une punition divine pour les erreurs dogmatiques des Grecs, Cantacuzène répondit, au § 22, que même si les Turcs étaient une punition pour d'autres péchés des Grecs, selon l'Évangile de Matthieu il ne fallait pas se méfier de ceux qui tuent le corps car ils ne peuvent pas tuer l'âme[93] . Dans ce texte Cantacuzène oppose ceux qui tuent le corps, mais ne tuent pas l'âme, car pratiquant une politique de tolérance religieuse, à ceux qui tuent l'âme, par leur enseignement faux cela s'entend, même s'ils épargnent le corps. En outre, cette réponse de Cantacuzène paraît reprendre un thème utilisé par Grégoire Palamas à deux reprises, d'abord dans un passage d'une Homélie pour la Pentecôte, où il fait précisément référence au même verset de l'Évangile de Matthieu et dans une logique semblable, « car si nous avons craint le bras des ennemis, et ceci, malgré les paroles du Seigneur ''ne craignez pas ceux qui tuent le corps'' (Mtt. X, 28), quel est l'homme intelligent qui ne craindrait la main de Dieu, quand elle s'élève dans la colère, contre celui qui refuse de croire? Oui, la colère se manifeste sur les âmes de tous ceux qui marchent, sans se convertir, dans le chemin de l'impudence et des injustices, et de ceux qui retiennent la vérité captive de l'injustice (Rom. I,18)»[94] ; ensuite dans un passage de l'Homélie pour la Transfiguration, où « les méchants et les hérétiques » tuent avec leur enseignement vénéneux l'âme et sont ainsi plus à craindre que le serpent qui ne tue que le corps[95] . En revenant au

93 G.M. Proxorov, « Publicistika Ioanna Kantakuzina 1367-1371 », *Vizantijskij Vremennik*, t. XXIX, 1968, (Mosquensis Sinodal graecus n° 223), p. 325 et 333.

94 Grégoire Palamas, *Pour la manifestation et le partage de l'esprit divin qui se produisirent à la Pentecôte ; où il est aussi traité du repentir, Homélie XXIV*, (P.G., CLI, 308B-320C), traduite dans le volume *Douze homélies pour les fêtes,* introduction et traduction Jerôme Cler, Paris, 1987, p. 181.

95 Grégoire Palamas, *Pour la vénérable Transfiguration de notre Seigneur, Dieu, et Sauveur Jésus-Christ; où il est démontré que la lumière qui y est apparue est incréée, Homélie XXXIV*, (P.G. CLI, 424B-436B), traduite dans le volume *Douze homélies pour les fêtes,* introduction et traduction Jérôme Cler, Paris, 1987, p.186 : « Mais la bouche des méchants et des hérétiques est pleine

dialogue de Cantacuzène avec le légat Paul, notons l'ironie amère qu'emploie Cantacuzène pour parler des enjeux de cette union, appuyé sur une expérience politique assez importante, qui lui permit d'être assez clairvoyant sur l'efficacité militaire de l'union :

> « Avec un léger sourire, l'empereur tient alors ce discours: « Une alliance suppose qu'avec le discours on donne quelque chose de plus important: le pape peut donc donner son manteau; et rien de plus. Ta promesse sera ainsi accomplie, mais en ce qui nous concerne, nous n'en tirerons aucun avantage. Mais ce n'est là que jeu de mots. Parlons sérieusement, je déclare que nous accepterons spontanément, sans aide, ni cadeau, les paroles du pape et les vôtres, si seulement elles nous apparaissent comme des doctrines correctes et vraies. Autrement, ni le feu, ni l'épée ne nous détourneront de la vérité, car le Christ a dit: « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme »(Matthieu, X,28); et aussi « Nul ne peut arracher mes brebis de la main de mon Père »(Jean, X, 29). »[96] .

La deuxième citation évangélique de cet extrait, reçoit par contre une résonance plus importante vue la participation de Jean V à ce débat. Les « brebis » renvoient à l'image des élus, qui sont appelés à la droite du Père, de l'autre côté se trouvent notamment les « chèvres », c'est-à-dire ceux qui n'ont pas voulu écouter la vérité de l'Évangile. On peut lire cette citation comme un avertissement lancé à celui qui

---

d'un venin mortel. Si l'on mêle celui-ci aux paroles de la Vie, même ces dernières deviennent mortelles pour qui les écoute sans garde. Fuyons donc ceux qui n'accueille pas les interprétations de nos pères, … Fuyons-les avec plus de hâte que devant un serpent : celui-ci en effet, mordant le corps, tue ce qui est temporel, en le séparant de l'âme immortelle ; mais ceux-là en s'emparant de l'âme elle-même avec leurs dents, la séparent de Dieu, ce qui est la mort éternelle de l'âme immortelle. ».

96 Jean Meyendorff, « Projets de concile œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul », *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, pp. 147-177, § 22.

est d'un point de vu « constitutionnel » à Byzance un élu de Dieu, mais qui risque par son choix et par ses actions ne pas l'être véritablement.

Dans la polémique contre Prochoros Cydonès, Cantacuzène intervint avec la rédaction d'une réfutation de ses traités. Selon G. M. Proxorov, cette réfutation fut rédigée par Cantacuzène en préparation du jugement de mars - avril 1368, Loenertz propose de le dater des mois qui ont suivi le synode, mais en tout cas du vivant de Prochoros. De plus, Cantacuzène s'appliqua à assurer une large diffusion de ses écrits à la défense du palamisme grâce au travail assidu de son copiste Manuel Tzycandylès. Selon le témoignage de Démétrios Cydonès il envoyait des exemplaires à Chypre, à Antioche, en Géorgie, ce qui nous laisse voir encore une fois la perspective panorthodoxe du palamisme de Cantacuzène. C'est surtout la copie du traité de Cantacuzène contre Prochoros Cydonès contenant la miniature du concile de 1351, comme nous le verrons plus bas, qui s'avère être l'écho et la continuation du synode de mars-avril 1368. La condamnation de Prochoros fut la première occasion d'exalter les décisions dogmatiques de 1351, de sorte que le tomos de 1368 dit expressément: « Au sujet du *Tomos* (de 1351) nous déclarons à nouveau le tenir pour *colonne de l'orthodoxie* »[97] . Ainsi, Cantacuzène, présidant le synode de 1351, réfutant Prochoros, qui contestait les décisions de ce synode, compléta en 1368 son œuvre de 1351. C'est une belle occasion de gloser sur la signification d'un événement symbole.

Dans une lettre adressée à Jean Cantacuzène, probablement en 1370, Démétrios dénonça la publicité que celui-ci avait faite à son traité contre Prochoros Cydonès et lui demanda d'épargner la mémoire de son frère[98] . Cantacuzène répondit favorablement à l'objection de

---

97 Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2541, p. 457.

98 Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia de la teologie e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, 1931, p.338-340, les *Antirrhétiques* de Cantacuzène paraissent avoir été envoyés en Chypre, en

Cydonès. Voordeckers, dans son examen du codex Parisinus gr. 1242, démontra l'élégance amicale de Cantacuzène qui ne poursuivait pas des personnes mais des idées. Il établit que les deux cahiers du début du codex Parisinus gr. 1242, aujourd'hui intégrés au début du traité contre Isaac Argyre, appartenaient à une copie du traité contre Prochoros Cydonès, qui contenait la miniature du concile de 1351. Ce traité avait été exclu de ce recueil des œuvres théologiques de Jean VI, par la volonté de l'auteur, le seul à pouvoir exprimer un tel désir. Le copiste, pour sauver la miniature du concile, a coupé les cahiers, a gratté sur les autres folios le texte, mais a dû conserver le recto du folio avec la miniature. Ainsi on a la fin du traité de Cydonès conservée sur le f° 5r. La finalité de toutes ces manœuvres était notamment de faire un geste amical envers Démétrios Cydonès, le frère du condamné. Le volume a probablement été offert à Nicolas Cabasilas, ami intime des deux, mais défenseur du palamisme. Ainsi Démétrios Cydonès a pu savoir que Jean-Joasaph épargnait la mémoire de son frère[99] . De plus, offrir ce beau volume conçu à la défense du palamisme à Nicolas Cabasilas, ouvrit une nouvelle perspective au dialogue entre la théologie dogmatique de Palamas et la théologie sacramentelle de Cabasilas.

En conclusion, reprenons les principaux arguments de la démonstration. Comme on vient de le voir plus haut, le traité, dont la copie était ornée de la miniature du concile, réfutait Prochoros Cydonès. L'exemplaire était donc en liaison directe avec le synode de mars - avril 1368. Or, c'est notamment ce synode qui manqua d'empereur et dont le tomos ne fut pas signé par l'empereur Jean V. Ce traité contre Prochoros Cydonès, rédigé aux alentours de mars-avril 1368, fut inclu dans la copie de luxe dont la réalisation commença

---

Egypte, à Trébizonde et à Cherson; J. Darrouzès, « Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite », *REB*, XVII, 1959, pp. 7-27, une lettre de Cantacuzène à l'évêque Jean de Carpasia, datée par Darrouzès de 1369-1370, qui réfute une œuvre antipalamite.

99 E. Voordeckers, « Examen codicologique du codex Parisinus graecus 1242 », in *Scriptorium*, 21, 1967, p. 290.

en 1369, au plus tard. En 1370, la correction de cette copie était déjà opérée. Cette chronologie coïncide avec le projet d'union des Églises par la conversion personnelle de Jean V à Rome, annoncée déjà lors de la lecture officielle de l'appel à l'union d'Urbain V, le 20 septembre 1368, dans l'hippodrome à Constantinople, et accomplie en octobre 1369 à Rome. La représentation des deux évêques, Calliste et Philothée, en habits patriarcaux, c'est-à-dire avec des *sakkoi* aux croix bleues sur les *polistavria*, crée un jeu de renvoi de signification entre le concile de 1351 et celui de 1368[100], qui est tout à fait dans la logique du tomos de 1368, car il était conçu comme une confirmation de celui de 1351. La conversion de Jean V n'était pas un événement de moindre importance et le patriarcat s'efforça d'y parer en provoquant des retours à l'orthodoxie d'ancien *latinophrones* et par une politique ecclésiastique et militaire indépendante de celle de l'empereur et cela en vertu d'une habitude des Byzantins de réagir contre les sympathies latines de leurs empereurs. Finalement, si Cantacuzène a choisi de faire écho aux événements de ces années dans cette copie de ses œuvres, qu'est le Parisinus gr. 1242, il le fait en tant que moine palamite, muni de la *Weltanschauung* adéquate, l'hésychasme eschatologique, pour tirer d'une telle circonstance une leçon historique.

Jean VI Cantacuzène était l'empereur qui passa de l'état royal vers l'état monastique, avant-garde de l'*Ecclesia*. C'est lui qui voulut signifier le glissement de la légitimité eschatologique de l'Empire vers l'Église. C'est lui qui commanda au copiste, comme auteur et donnateur du recueil, le transfert du nimbe du portrait impérial vers les synodaux, un détail dont la signification théologique nous paraît maintenant vraisemblable.

Le triple portrait de Jean - Joasaph Cantacuzène dans le manuscrit de ses œuvres reçoit ainsi une meilleure explication que celle que fournirait l'orgueil démesuré de Cantacuzène.

---

[100] *Ibid.*